

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Ф.Г. Тернер

Последние философские и
христианские воззрения на жизнь

Опубликовано:
Христианское чтение. 1879. № 3-4. С. 398-458.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru),
2010. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии
Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА
Санкт-Петербург
2010

Послѣднія философія и христіанское — воззрѣніа на жизнь

(Продолженіе).

ЧТЕНІЕ ТРЕТЬЕ.

Увѣренность въ вѣчной жизни—основаніе всего христіанскаго міровоззрѣнія. Христіанская цѣль жизни—общеніе съ Богомъ. Прогрессъ. Понятіе добра и зла. Свободная воля.

Все христіанское міровоззрѣніе связано самымъ неразрывнымъ образомъ съ понятіемъ о *вѣчной жизни*. Вѣчная жизнь—это основаніе, на которомъ возвышается христіанское строеніе.

Вотъ почему прежде всего намъ необходимо остановиться на этомъ вопросѣ.

Одно изъ главныхъ качествъ человѣка, служащихъ разительнымъ отличіемъ его отъ животныхъ,—заключается во врожденномъ ему всестороннемъ стремленіи къ усовершенствованію (то, что Фихте Младшій называетъ *Perfectibilität*).

Животное обладаетъ тѣломъ вполне законченнымъ и приспособленнымъ къ той цѣли, которая ему поставлена въ жизни. Его умственныя способности въ этомъ смыслѣ также можно назвать совершенными, ибо оно обладаетъ инстинктомъ безошибочнымъ, непогрѣшающимъ.

Совсѣмъ въ другое положеніе поставленъ человѣкъ. Тѣло его какъ бы недокончено, несовершенно и на него самого возложена забота дополнить недостающее. Онъ принужденъ прикрывать тѣло одеждой, безъ которой не можетъ существовать, такъ какъ онъ

лишенъ необходимой естественной охраны. Онъ принужденъ самъ создавать себѣ оружіе для защиты отъ враговъ и орудія для производства, потому что его члены непосредственно не могутъ служить ему ни тѣмъ, ни другимъ. Точно также и въ духовно-умственномъ отношеніи человѣкъ лишенъ той законченности, того совершенства въ ограниченности, и той безошибочности, которыя свойственны животному инстинкту. Взамѣнъ всего этого недостающаго онъ одаренъ стремленіемъ къ усовершенствованію,—онъ ищетъ идеала.

Если бы задача человѣка была ограничена круговоротомъ настоящей жизни, если бы со смертію для него все прекращалось, то характеръ присущихъ ему стремленій находился бы въ крайней несоразмѣрности съ достижимыми для него результатами. Человѣкъ одинъ во всемъ мірѣ былъ бы поставленъ въ противоразумныя условія, такъ какъ вложенное въ него стремленіе противорѣчило бы самому существу его временнаго естества. Человѣкъ составлялъ бы печальное исключеніе въ общемъ порядкѣ природы, который вездѣ и во всемъ проявляетъ полнѣйшую гармонию между естественными стремленіями тварей, ихъ инстинктами и ихъ общимъ назначеніемъ. Никакое существо не стремится по природѣ своей къ *абсолютно тщетному*, потому что его стремленія направляются природой всегда на достижимое. Имѣемъ ли мы разумное основаніе не распространять той же аналогии и на человѣка, имѣемъ ли мы поводъ считать его печальнымъ исключеніемъ въ природѣ?

Такимъ образомъ и наше естественное чувство и самая простая логическая послѣдовательность влекутъ насъ къ признанію загробной жизни.

И дѣйствительно—въ основаніи почти всѣхъ религій мы находимъ вѣрованіе въ загробную жизнь, хотя и выражающееся часто въ самой грубой антропоморфической формѣ.

Это-то чаяніе вѣчной жизни, которое искони существовало въ человѣческомъ духѣ, какъ нѣчто апіористическое прирожденное,

какъ естественно-сверхъестественный владѣ, но существовало въ неясномъ состояніи и было искажено разными человѣческими сужденіями,—это чаяніе, которое искони составляло основаніе религіи,—христіанство превратило въ *полную увѣренность*, въ фактъ совершившійся передъ людьми.

Какое значеніе Христосъ придавалъ увѣренности въ вѣчную жизнь, видно изъ собственныхъ словъ Его:

„И Я знаю, говоритъ Спаситель, что заповѣдь Его есть жизнь вѣчная. И такъ, что Я говорю, говорю какъ сказалъ Мнѣ Отецъ“ (Іоан. XII, 50).

Едва ли можно найти въ Евангеліи другое мѣсто, которое, при всей своей простотѣ, звучало бы болѣе торжественно.

Эти слова: „и Я знаю, что заповѣдь Его есть жизнь вѣчная“ исполнены въ высшей мѣрѣ той непосредственной укрѣпляющей и вдохновляющей силы, которая присуща Евангелію и которая такъ могущественно дѣйствуетъ на духъ всякаго непредубѣжденнаго человѣка.

Вышеуказанное изрѣченіе Спасителя дополняется предшествующими Его словами: „ибо Я говорилъ не отъ Себя; но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, что сказать и что говорить“.

Только въ очень рѣдкихъ случаяхъ І. Христосъ находить нужнымъ подтверждать авторитетъ ствоихъ изрѣченій указаніемъ на Отца и можетъ быть нигдѣ Онъ не дѣлаетъ этого съ такою настойчивостію, если можно такъ выразиться, какъ въ приведенныхъ словахъ. Заявляя о вѣчной жизни, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ *дважды* повторяетъ, что *высказать это заповѣдано Ему самимъ Отцемъ!*

Все это достаточно указываетъ, какую важность, какое перво-степенное значеніе Онъ придавалъ вѣрѣ въ вѣчную жизнь.

Та же сильная увѣренность выражается и въ словахъ апостоловъ. Съ поразительною силою убѣжденія говоритъ напр. ап. Павелъ о воскресеніи и будущей жизни въ 1-мъ Посл. къ Коринѳянамъ:

„Притомъ мы оказались бы лжесвидѣтелями о Богѣ, потому что

свидѣтельствовали бы о Богѣ, что Онъ воскресилъ Христа, котораго Онъ не воскресилъ, если то есть мертвые не воскресаютъ... если Христосъ не воскресъ и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша... Поэтому и умершіе во Христѣ погибли, и если мы въ сей только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ“.

Другими словами: если нѣтъ воскресенія, если нѣтъ вѣчной жизни, то мы лжесвидѣтели, наши слова ложь, и вы, какъ увѣровавшіе въ обманъ, несчастнѣе всѣхъ человѣковъ.

Что можетъ быть сказано сильнѣе и убѣдительнѣе этихъ словъ, — въ устахъ ап. Павла, каждое слово писаній котораго дышетъ такою неподдѣльною глубокою искренностію.

Загробная жизнь сдѣлалась у апостоловъ предметомъ твердой, непоколебимой увѣренности, потому что имъ дано было зрѣть воочию эту посмертную жизнь — въ лицѣ воскресшаго Христа.

„Ибо я первоначально преподалъ вамъ, говоритъ ап. Павелъ, что и самъ принялъ, то есть, что Христосъ умеръ за грѣхи наши по Писанію, и что Онъ погребенъ былъ, и что воскресъ въ третій день, по Писанію, и что явился Киѣвъ, потомъ двѣнадцати, потомъ явился болѣе нежели пяти стамъ братій въ одно время. изъ которыхъ большая часть до нынѣ въ живыхъ, а нѣкоторые и почии. Потомъ явился Іакову, также всѣмъ апостоламъ, а послѣ всѣхъ явился мнѣ...“ (Кор. XV, 3—8. 14—12).

Итакъ мы можемъ сказать, что существовали члены великой человѣческой семьи, для которыхъ *отра* въ вѣчную жизнь, превратилась въ благодатное знаніе.

Основывая всю нашу вѣру въ будущую жизнь главнымъ образомъ на этомъ историческомъ фактѣ, т. е. на воскресеніи Христовомъ, мы должны однако спросить предварительно: какъ слѣдуетъ отнестись къ нему съ точки зрѣнія исторической критики?

Для разрѣшенія этого вопроса припомнимъ главнѣйшія подробности послѣднихъ дней жизни Іисуса, изложенныя въ Еван-

гельскомъ повѣствованіи съ такою неподражаемою естественностію и простотою.

Прежде наступленія послѣднаго страшнаго момента у ближайшихъ учениковъ Христовыхъ существовало желаніе раздѣлить съ Нимъ участь, ожидавшую Его въ Іерусалимѣ; мы знаемъ, что апостольскій Ѳома предлагаетъ ученикамъ, когда І. Христосъ идетъ въ Іерусалимъ, по полученіи извѣстія о смерти Лазаря—послѣдовать за нимъ, предполагая что ихъ всѣхъ ожидаетъ тамъ смерть: „пойдемъ и мы умремъ съ нимъ“ (Іоан. XI 16). Но когда дѣйствительно насталъ моментъ взятія Спасителя подъ стражу, всѣ ученики пораженные ужасомъ покидаютъ Его, какъ повѣствуетъ о томъ ев. Матѳей (XXVI, 56): „тогда всѣ ученики оставивъ Его, бѣжали. „Ап. Петръ“, издали слѣдившій за происходившимъ, и тотъ, подъ вліяніемъ объявшаго ихъ ужаса, при видѣ страшной участи Учителя, доходитъ до явнаго отреченія. Не смотря на то, можно предполагать, что до послѣдней минуты въ нихъ теплилась еще слабая искра надежды, что І. Христосъ освободится отъ своихъ враговъ и восторжествуетъ надъ ними. Когда же и эта послѣдняя надежда рушилась, то они лишились всякой почвы подъ собою.

Уже прежде, когда Христосъ въ разговорѣ съ учениками только упоминалъ о своей предстоящей смерти — это приводило ихъ въ смущеніе, потому что они хорошо помнили слова закона, гласящія, что „Христосъ пребываетъ во вѣкъ“ (Іоан. XII, 34) — и несмотря на всѣ подготовительныя предсказанія Христа, имъ представлялась катастрофа, подобная ожидавшей ихъ, рѣшительно невозможною. Вотъ почему когда то, что они считали невозможнымъ, совершилось предъ ихъ очами, когда они увидѣли, какъ дѣйствительно померъ, казненный самою позорною смертію, Тотъ, котораго Они считали: Сыномъ Божіимъ, Царемъ, Христомъ, Имѣющимъ глаголы жизни вѣчной, наконецъ „Тѣмъ, который долженъ избавить Израиля“ (Лук. XXIV, 21),—тогда ими овладѣло уныніе столь отчаянное, что уже всякая вѣра, а тѣмъ болѣе

всякая энергія дѣятельности стали для нихъ окончательно невозможными.

Настроеніе, въ которомъ они находились, всего яснѣе выражается въ разговорѣ двухъ учениковъ по дорогѣ въ Еммаусъ. Они уже не говорятъ болѣе о Иисусѣ, какъ о Христѣ или Сынѣ Божіемъ, а только какъ о Иисусѣ Назарянинѣ, „который былъ пророкъ сильный въ дѣлѣ и словѣ предъ Богомъ и всѣмъ народомъ...“ (Лук. XXIV, 19). Изъ числа смертныхъ они выше всѣхъ цѣнили пророковъ, — пророковъ тоже убивали, а потому высшее чѣмъ они въ этотъ моментъ могли считать Иисуса, — это то, что Онъ былъ пророкомъ. Съ другой стороны, чѣмъ другимъ, какъ не совершеннымъ упадкомъ ихъ вѣры можно объяснить тотъ упрекъ съ которымъ, по словамъ Евангелія, обратился къ нимъ Христосъ: „о несмысленные и медлительные сердцемъ, чтобы вѣровать всему, что предсказывали пророки“, ¹⁾).

И вдругъ, нѣсколько дней спустя, эти же самыя малодушныя личности, вѣра которыхъ была поколеблена до основанія, уныніе которыхъ дошло до отчаянія, въ глазахъ которыхъ всякая дальнѣйшая надежда казалась утраченною, начинаютъ съ поразительною, геройскою отвагою, удивительною силою и непоколебимою увѣренностію провозглашать объявшую ихъ вѣру и разносить по всему міру ту *благую вѣсть*, то спасительское евангеліе, которое должно было возродить древній міръ. И эта энергія не есть преходящая вспышка поздняго энтузіазма, это — настроеніе духа, которое пребываетъ въ нихъ неослабно въ теченіи всей жизни, до того, что десятки лѣтъ спустя они передаютъ свою непоколебимую увѣренность

¹⁾ Можно-бы сдѣлать здѣсь возраженіе, что ссылки на слова Христовы уже предполагаютъ фактъ Его воскресенія и потому ничего не доказываютъ. Но подобное возраженіе отстраняется тѣмъ, что даже не предрѣшая вопроса о дѣйствительности воскресенія—несомнѣнно, что слова Евангелія показываютъ, какъ смотрѣлъ писавшій ихъ на духовное состояніе учениковъ послѣ смерти Христовой. Такимъ образомъ эти слова могутъ служить во всякомъ случаѣ доказательствомъ тому, что въ то время существовало общее убѣжденіе, что вѣра учениковъ была глубоко поколеблена смертію Иисуса Христа.

сотнямъ и тысячамъ учениковъ и съ неустрашимую радостію приносятъ ему въ жертву свою жизнь. Очевидно новая жизненная сила и мощь обуяла ихъ до того, что мы уже не узнаемъ въ нихъ прежнихъ людей.

Однимъ словомъ малодушные ученики еврейскаго равви—превратились въ членовъ царствія Христова, въ побѣдителей языческаго и еврейскаго міра.

Подобный колоссальный переворотъ въ духовномъ настроеніи учениковъ Христовыхъ могъ быть произведенъ только несомнѣннымъ убѣжденіемъ, полною увѣренностію, что тотъ Іисусъ, котораго они считали погибшимъ, дѣйствительно воскресъ... Это до того очевидно, до того логически необходимо, что даже отрицательная критика, въ лицѣ главнѣйшихъ и самыхъ серьезныхъ своихъ представителей, не можетъ отнестись къ дѣлу иначе. Она останавливается какбы въ почтительномъ благоговѣніи предъ фактомъ воскресенія Христова; она сама не вѣруетъ, но и не дерзаетъ прямо отрицать. Такъ основатель отрицательной тюбингенской школы, извѣстный Бауръ, говоритъ по этому поводу слѣдующее:

«Историческое изслѣдованіе должно держаться убѣжденія, что для вѣры учениковъ воскресеніе Іисуса сдѣлалось самою твердою и непоколебимою непреложностію. Только въ этой вѣрѣ христіанство получило твердое основаніе своего историческаго развитія». Далѣе въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ еще: „мы можемъ остановиться только на томъ, что для нихъ воскресеніе Іисуса сдѣлалось фактомъ ихъ сознанія и получило *для нихъ всю реальность историческаго происшествія*“. Что-же касается самой сущности этого факта, то Бауръ прибавляетъ, что „она лежитъ внѣ области историческаго изслѣдованія“¹⁾.

Это многозначительныя слова въ устахъ основателя и главы отрицательной школы, дѣлающія во всякомъ случаѣ честь его почитанію истины. Врагъ всего сверхъестественнаго въ исторіи человечества, Бауръ не опровергаетъ однако воскресенія Христова, но

¹⁾ Baur, das Christenthum der ersten 3 Jahrhunderte, 2 Aufl. Tubingen 1865. Стр. 39—см. I. П. Fichte—Vermischte Schriften, Leipzig 1869, II Band, стр. 126.

ограничивается замѣчаніемъ, что сущность этого факта лежитъ внѣ области историческаго изслѣдованія, или, другими словами, не доступна человѣческому пониманію и человѣческому изслѣдованію. Онъ признаетъ даже, что воскресеніе Іисуса имѣло для вѣры учениковъ Христовыхъ всю реальность историческаго происшествія — и что только въ этой вѣрѣ христіанство получило твердое основаніе своего историческаго развитія.

Дѣйствительно не будь этой полнѣйшей увѣренности въ апостолахъ и ученикахъ Христовыхъ — и христіанство, переродившее міръ, осталось бы навсегда однимъ изъ безчисленныхъ отгѣнковъ еврейскаго религіознаго ученія; христіанскаго міра никогда бы не существовало.

Но что же, спрашиваемъ мы, могло вызвать эту безусловную увѣренность учениковъ въ воскресеніе, чѣмъ ее объяснить?

Заподозрѣніе, которое было воздвигнуто первыми врагами Христа, когда, какъ повѣствуетъ евангелистъ Матѳей, первосвященники „сбравшись со старѣйшинами... довольно денегъ дали воинамъ, и сказали: скажите, что ученики Его, пришедши ночью украли Его“ — присовокупляя „и пронеслось слово сіе между іудеями до сего дня“, въ настоящее время уже не имѣетъ ни одного сторонника въ средѣ мыслящихъ людей. Обманъ могъ быть только дѣломъ учениковъ, они одни могли быть заинтересованы этимъ, между тѣмъ предполагать, что тѣже самыя лица были причиною обмана, и чтобы для нихъ же этотъ фактъ имѣлъ всю реальность историческаго происшествія — было бы верхомъ нелѣпости.

Сказаніе о воскресеніи Христовомъ не могло быть также легендой сложившейся въ послѣдствіи, по прошествіи многихъ десятковъ лѣтъ, если эта вѣра такъ сильно подѣйствовала на учениковъ, и если перерождающее дѣйствіе ея высказалось уже по истеченіи пятидесяти дней послѣ самаго происшествія.

Итакъ остаются только два логически возможныя предположенія. Посмертное явленіе Іисуса Христа ученикамъ, было

или произведеіе ихъ субъективнаго возбужденнаго воображенія — въ видѣ ли сновидѣнія, или грезы на яву, галлюцинаціи, или это былъ дѣйствительный, реальный, объективный фактъ т. е. явленіе, стоявшее внѣ ихъ исключительно внутренней духовной жизни.

Относительно перваго объясненія не можетъ не бросаться въ глаза невѣроятность предположенія возможности одновременнаго проявленія экстагическаго, т. е. исключительно субъективнаго внутренняго состоянія, выразившагося однимъ и тѣмъ же представленіемъ, въ столь значительномъ числѣ разнохарактерныхъ личностей и въ разныхъ мѣстахъ. Вѣроятно ли далѣе, чтобы подобный субъективный духовный феноменъ могъ сдѣлаться фактомъ сознанія для учениковъ, получить для нихъ всю реальность историческаго происшествія и произвести въ нихъ такое поразительное и пребывающее дѣйствіе?

Затѣмъ остается только послѣднее изъ двухъ вышеприведенныхъ предположеній.

Итакъ съ точки зрѣнія исторической критики, посмертное явленіе І. Христа ученикамъ, при всей недоступности для нашихъ понятій существа подобнаго происшествія, представляется, съ логическою необходимостію, *положительнымъ фактомъ*—уже просто потому, что всякое другое объясненіе извѣстнаго, совершившагося въ жизни учениковъ, историческаго происшествія т. е. происшедшей съ ними удивительной и внезапной перемѣны, было бы несравненно болѣе невѣроятнымъ.

Мы ограничимся вышеизложеннымъ, такъ какъ всякое дальнѣйшее развитіе ничего не можетъ прибавить къ сущности вопроса.

Намъ остается только спросить окончательно: какъ-же, въ виду этой данной намъ увѣренности, могутъ люди еще сомнѣваться?

Сомнѣнія возбуждаемыя въ человѣкѣ вопросамъ о вѣчной жизни возникаютъ совсѣмъ не изъ трудности или невозможности *мыслить* вообще продолженіе нашего существованія за гробомъ, напротивъ того это послѣднее составляетъ, какъ мы видѣли, есте-

ственное стремленіе человѣческаго духа и естественное предположеніе человѣческой мысли ¹⁾).

Всѣ сомнѣнія возникаютъ исключительно вслѣдствіе невозможности *представить* себѣ то, чѣмъ это загробное существованіе можетъ быть; хотя съ другой стороны вполне естественно и понятно, что пока мы поставлены въ извѣстныя условія жизни, — существованіе при совершенно иныхъ условіяхъ должно оставаться недоступнымъ нашему пониманію.

„Не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо и не приходило то на сердце человѣку, что приготовилъ Богъ любящимъ Его“, говорить пророкъ Исаія (64, 4).

Находясь въ этой жизни въ полной зависимости отъ нашихъ чувствъ, или говоря словами Исаіи „отъ нашего глаза и отъ нашего уха“, мы очевидно лишены возможности составить себѣ какое либо положительное представленіе о томъ, что насъ ожидаетъ послѣ смерти т. е. въ чемъ будетъ состоять сверхчувственное бытіе.

Вотъ почему въ нашей душѣ происходитъ постоянная борьба между вліяніемъ и дѣйствіемъ на насъ духовныхъ и умственныхъ доводовъ и вліяніемъ повсюду окружающей насъ матеріальной и чувственной видимости.

Не естественно ли, что при такихъ условіяхъ въ насъ иногда возникаютъ сомнѣнія? Но именно потому, что мы понимаемъ причину этихъ сомнѣній, они не должны ни смущать насъ, ни колебать нашей вѣры.

Не забудемъ никогда, что самъ Спаситель, предусматривая эту неизбѣжную борьбу въ человѣкѣ, сказалъ, не задолго до смерти, ученикамъ своимъ:

„Да не смущается сердце ваше, вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте“ (Іоан. XIV, 1).

1) Возраженія, представляема со стороны извѣстныхъ философскихъ ученій напр. пантеизма и пессимизма, противъ посмертнаго продолженія человѣческаго существованія основаны болѣею частію на ошибочномъ изъясненіи понятія личности.

Не забудемъ и другое слово Спасителя: „блаженъ кто не соблазнится о Мнѣ“ (Мѡ. XI. 6. Лук. VII. 23).

Выяснивъ такимъ образомъ отношеніе между христіанскимъ ученіемъ и вопросомъ о вѣчной жизни, отношеніе до того близкое и до того тѣсное, что даже Бауръ утверждаетъ, какъ мы видѣли, что только въ этой вѣрѣ христіанство получило твердое основаніе своего историческаго развитія, мы можемъ перейти теперь къ разъясненію вопроса: въ чемъ христіанство видитъ цѣль и значеніе жизни?

Воскресеніе Христово, превративъ нашу надежду вѣчной жизни въ славную увѣренность, даетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ возможность разумнаго пониманія задачи и цѣли жизни, которая при другихъ условіяхъ остается для насъ неразрѣшимую загадкою.

Цѣлю жизни можетъ быть только то, что *должно быть*; это нѣчто называется обыкновенно добромъ, благомъ; но относительно вопроса: что такое это добро, въ чемъ заключается это благо, можетъ существовать и дѣйствительно существуетъ весьма большое различіе мнѣній. Для однихъ съ этической точки зрѣнія эта цѣль можетъ заключаться въ нравственномъ усовершенствованіи, для другихъ съ утилитарной точки зрѣнія—въ счастіи и т. д.

Мы уже видѣли однако, что въ границахъ одного конечнаго всѣ эти различныя стороны блага остаются въ дѣйствительности для насъ недостижимыми, потому что въ этихъ границахъ ни нравственность, ни прогрессъ, ни справедливость, ни счастіе, ни любовь—логически не мыслимы.

Но въ христіанскомъ міровоззрѣніи, неразрывно связанномъ съ понятіемъ о вѣчности, различныя стороны, въ которыя облекается понятіе добра, становятся раціонально мыслимыми и потому можетъ быть только вопросъ: на которой изъ нихъ оно останавливается?

Дѣйствительно оно ихъ воспроизводитъ, но воспроизводитъ ихъ всесторонне, совокупляя ихъ во едино въ понятіи *общенія съ Богомъ*, какъ источникомъ всякаго совершенства и всякаго блага.

Въ такомъ пониманіи цѣли жизни несомнѣнно выступаетъ на

первый планъ этическое, нравственное начало, но съ нимъ же въ тѣсной связи, хотя и на второмъ планѣ, осуществляется и утилитарное начало, ибо въ достиженіи цѣли жизни, т. е. высшаго совершенства въ единеніи съ Богомъ, человѣкъ находитъ и высшее блаженство.

Христіанское міровоззрѣніе не ставитъ счастья непосредственною цѣлюю жизни, но оно вѣруетъ, что осуществленіе истинной непосредственной цѣли, нравственного добра, неразрывно связано съ осуществленіемъ счастья въ высшей духовной его формѣ — блаженства, или какъ это выразилъ самъ Спаситель: „ищите прежде всего царствія Божія и правды Его, и это все приложится вамъ“ (Мѡ. VI, 31).

Итакъ христіанское міровоззрѣніе видитъ главную, этическую цѣль жизни въ единеніи человѣка съ Богомъ, но только это единеніе, это общеніе не есть пантеистическое погруженіе человѣка въ божество, а свободное любовное общеніе личнаго человѣка съ личнымъ Богомъ; ибо христіанинъ знаетъ, что каждая отдѣльная личность, созданная по образу и подобию Божію, имѣетъ неоцѣненное значеніе въ глазахъ Бога. „Какая польза человѣку, если онъ приобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? или какой выкупъ дать человѣкъ за душу свою?“ (Мѡ. XVI, 26) сказалъ Іисусъ Христосъ. Итакъ въ глазахъ Его весь міръ не стоитъ одной души, ибо не можетъ служить ей выкупомъ.

Съ понятіемъ общенія съ Богомъ тѣсно связано понятіе объ уподобленіи человѣка Богу, понятіе, служащее залогомъ вѣчнаго прогресса. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“, сказалъ Іисусъ Христосъ своимъ ученикамъ (Мѡ. V, 48).

Обращаясь къ людямъ съ требованіемъ абсолютнаго идеальнаго совершенства, христіанское ученіе тѣмъ самымъ побуждаетъ ихъ стремиться къ постоянному усовершенствованію, т. е. къ неустанному шествію по пути къ прогрессу.

Между тѣмъ какъ человѣческая мудрость чрезвычайно склонна къ принятію нѣкотораго средняго уровня нравственного достоин-

ства (такъ называемой порядчности), которымъ она вполне довольствуется въ людяхъ, принимая его за всеобщее мѣрило и взирая на тѣхъ, которые возвышаются надъ этимъ среднимъ уровнемъ, какъ на лицъ, дѣлающихъ нѣчто сверхмѣрное, составляющее особенную заслугу, божественная мудрость указываетъ намъ столь высокую цѣль, что передъ нею даже лучший изъ людей не можетъ не сознавать своего недостатка.

Вотъ почему цѣль, къ которой человѣкъ стремится: единеніе съ Богомъ, притекающее отъ того всестороннее нравственное и духовное совершенство и соединенное съ этимъ блаженство, можетъ быть осуществлено вполне только въ будущей жизни. Въ настоящей же жизни важенъ не столько внѣшній фактическій достигнутый результатъ, сколько внутреннее настроеніе души, или какъ говорить І. Златоустъ: „Богъ обыкновенно назначаетъ вѣщцы, взирая не на конецъ подвиговъ, а на расположеніе подвижающихся“ (Бес. на 1 Посл. къ Коринѣ. стр. 46). Настоящая жизнь—это подготовительная ступень, на которой полагаются зачатки того совершенства, которое ведетъ къ вѣчному блаженству. Смерть, не прерывая нашего существованія, не прекращаетъ начатаго дѣла, которое пребываетъ независимымъ отъ внѣшнихъ случайностей. Никакое внѣшнее проявленіе или дѣйствіе не можетъ насильственно и противъ нашей воли нарушить процесса нашего внутренняго духовно-нравственнаго развитія. Отъ насъ зависитъ, чтобы все, что бы ни случилось съ нами въ жизни,—счастіе и несчастіе, печаль и радость, страданіе и наслажденіе, обращалось при содѣйствіи благодатной помощи Божіей на пользу нашей внутренней духовной жизни, т. е. на пользу нашего внутренняго духовнонравственнаго развитія и усовершенствованія, которое одно только имѣетъ цѣну и значеніе само въ себѣ. Всѣ стороны человѣческой дѣятельности освящаются и получаютъ значеніе, какъ средства къ сильному осуществленію этой главной цѣли жизни, но и сохраняютъ свое значеніе только настолько, насколько они содѣйствуютъ ея осуществленію. Наука, искусство, промышлен-

ность, въ обширномъ значеніи слова, получаютъ существенное значеніе только въ той мѣрѣ, насколько они служатъ дѣлу нравственнаго и духовнаго развитія человѣчества, т. е. насколько ихъ дѣятельность вызывается искреннимъ исканіемъ истины и насколько она проникнута теплою любовію къ ближнимъ, къ человечеству. Нѣтъ такого полезнаго дѣла, въ которомъ бы человѣкъ не служилъ истинѣ и любви.

Въ этомъ смыслѣ мы должны дѣйствовать ежедневно, ежедневно, ежеминутно и всякій достигнутый результатъ долженъ служить намъ только поощреніемъ къ достиженію дальнѣйшаго. Сознаніе своего несовершенства и невозможности осуществленія нашего полнаго идеала въ сей жизни, разныя встрѣчающіяся препятствія и неудачи не могутъ приводить христіанина къ отчаянію или разочарованію. Онъ знаетъ, что получившій два таланта одабривается за пріобрѣтеніе на нихъ другихъ двухъ талантовъ, между тѣмъ какъ получившій ихъ пять пріобрѣтаетъ въ притчѣ пять новыхъ. При такой соразмѣрности востребованія съ данными средствами, сознаніе своего несовершенства, своей слабости и происходящихъ отъ того неудачъ не можетъ уже ни приводить христіанина въ отчаяніе, ни парализовать его энергіи дѣятельности; каждому—и большому и малому, и умному и глупому, и богатому и бѣдному, и слабому и сильному такимъ образомъ открывается широкій путь дѣйствовать сообразно съ тѣмъ, что ему дано. Тѣмъ болѣе, что, какъ мы увидимъ въ послѣдствіи, говоря о личныхъ отношеніяхъ христіанина ко Христу, христіанинъ вообще не надѣется на свои силы, а на дѣйствующую въ немъ силу и благодать Христову.

Кромѣ того христіанинъ знаетъ, что съ прекращеніемъ настоящей жизни его существованіе не прекращается и что за предѣлами сей жизни его ожидаетъ будущая жизнь, что недоконченное здѣсь можетъ получить завершеніе тамъ. Но съ другой стороны отъ него требуется неослабное усиліе надъ собою, постоянная духовная работа, чтобы не подчиниться искушенію апатіи,

индифферентизма и косности, чтобы не погасить въ себѣ духъ, чтобы не потерять того, что ему дано.

Такимъ образомъ цѣлю христіанской жизни является постоянный прогрессъ, въ видѣ постоянного стремленія къ высшему идеалу, т. е. царствію Божію, прогрессъ, который безъ поущенія нашей воли ничѣмъ не можетъ быть прерванъ и на который даже самая смерть не имѣетъ дѣйствія.

То, что какъ-бы инстинктивно представляется всѣмъ, какъ необходимый идеаль индивидуальной и общественной жизни, этотъ непрерывный, длящійся въ теченіи всей настоящей жизни прогрессъ, котораго тщетно ищеть идеализмъ отвлеченныхъ пантеистовъ, и котораго никакое другое ученіе не можетъ логически обосновать, — онъ вытекаетъ какъ естественное послѣдствіе изъ христіанскаго воззрѣнія на жизнь.

Но этотъ прогрессъ представляется христіанину не какъ необходимый результатъ всякаго естественнаго развитія, который ничѣмъ, ни даже грѣхъ или зломъ не можетъ быть остановленъ, какъ это учатъ пантеисты, т. е. не какъ неизбѣжный процессъ міроваго механизма, не какъ дѣйствіе космической силы, а какъ результатъ свободнаго, нравственнаго дѣйствія человѣческой воли, освещаемой и подкрѣпляемой божественною благодатію.

Вотъ почему, прежде чѣмъ идти дальше, намъ необходимо разсмотрѣть доводы отвлеченнаго оптимизма противъ сущности зла ¹⁾ и ознакомиться съ доводами детерминистовъ противъ человѣческой свободы.

Само собою разумѣется, что говоря о злѣ, мы имѣемъ въ виду исключительно нравственное зло; физическое зло, т. е. всякаго рода страданія, при существованіи нравственнаго зла, можетъ быть даже добромъ, дѣйствуя въ качествѣ наказанія и предостереженія.

¹⁾ Мы пользовались въ изложеніи вопроса о злѣ извѣстнымъ сочиненіемъ Навила—«Вопросъ о злѣ».

Теорія, признающія, что зло не есть зло, ибо если зло составляет необходимость, то оно соотвѣтствуетъ своей цѣли, а то, что соотвѣтствуетъ своей цѣли, не есть зло, выработаны не въ послѣднее время. Уже древняя греческая философія учила, что еслибы зло не существовало, міръ былъ бы менѣе совершенъ, то есть что то, что мы называемъ зломъ, есть ничто иное какъ элементъ міра—вѣчно и первобытно необходимый; все обуславливаетъ въ цѣломъ гармонію вселенной, и поэтому еслибы изъ всего существующаго какая либо часть была изъята, то этимъ самымъ и самая гармонія была бы нарушена, т. е. міръ былъ бы менѣе совершенъ.

Прежде всего слѣдуетъ однако рѣшить: можно ли вообще *дѣйствительно существующее* въ мірѣ признать выраженіемъ полной гармоніи, т. е. можно ли признать существующій міръ совершеннымъ? ибо только въ послѣднемъ случаѣ аргументація греческой философіи, правильная логически въ своемъ развитіи, была бы примѣнима, какъ имѣющая твердое основаніе; если-же гармонія уже нарушена, уже извращена, то и самая аргументація падаетъ, теряя подъ собою почву. А что это за гармонія, мы уже видѣли, изучая философію пессимизма.

Затѣмъ представляется другой вопросъ: откуда у людей могло явиться понятіе: добра и зла, если зло дѣйствительно не существуетъ? Если все добро, то какъ человѣкъ вообще можетъ мыслить зло? Если все то, что есть, должно быть, то откуда у насъ явилось понятіе о злѣ, т. е. о томъ, что не должно быть? Если мы почерпаемъ всѣ наши свѣдѣнія только изъ опыта жизни, то гораздо ближе для насъ было бы понятіе, что все существующее должно быть такимъ, какимъ оно есть, ибо опытъ показываетъ намъ только то, что есть. Почему же человѣческой разумъ, въ понятіи о добрѣ, постановляетъ то, что должно быть и съ чѣмъ то, что есть, не всегда согласно? Не является ли нашъ разумъ въ этомъ случаѣ органомъ и истолкователемъ абсолютной совѣсти, указывающей намъ на верховный долгъ и такимъ образомъ разграничи-

вающей то, что есть, отъ того, что должно быть? Извѣстно, что великій Кантъ видѣлъ въ чувствѣ долга единственный элементъ, переносящій человѣка изъ міра опыта въ міръ трансцендентальный. Значить, едва ли можно отрицать существованіе зла, не дѣлая различія между зломъ и добромъ.

Да, мы дѣйствительно сознаемъ существованіе зла, отвѣчаетъ пантеистъ,— но это зло есть понятіе не абсолютное, не существенное, а *относительное*, это *недостатокъ*, несовершенство, служащее необходимымъ переходомъ отъ конечнаго къ безконечному. Зло потому есть явленіе феноменальное, не существенное и какъ таковое оно необходимо, оно должно быть. Существуетъ только одно безграничное бытіе—это Божество! Все, что не есть Богъ, ограничено, а ограниченіе и есть то, что мы называемъ зломъ, т. е. отдѣляющая насъ отъ безграничнаго часть ничтожества, остающаяся въ насъ.

Еслибы не было ничего ограниченаго, несовершеннаго, т. е. ничего кромѣ Бога, то не было бы и міра; но какъ скоро міръ долженъ быть, онъ не можетъ быть безпредѣльнымъ, слѣдовательно онъ долженъ заключать въ себѣ ограниченіе, то, что мы называемъ зломъ, и потому зло не есть существенная противоположность добру, а только недостатокъ, несовершенство, присущее природѣ несовершеннаго, ограниченаго существа.

Мы знаемъ однако, отвѣчаетъ намъ простой здравый разумъ,— что можно, на примѣръ, любить мало, совсѣмъ не любить и ненавидѣть; если любовь добро, то первое будетъ очевидно несовершенствомъ, второе недостаткомъ, а послѣднее противоположностію добру (т. е. величиною отрицательною, а не недостаткомъ)—едва ли это можно опаривать. Дѣйствительно въ настоящемъ случаѣ здравый смыслъ правъ противъ отвлеченно умозрительной теоріи.

Ошибка всей этой теоріи кроется въ смѣшеніи понятія *большаго* съ понятіемъ добра и понятія *меньшаго* съ понятіемъ зла, т. е. понятія іерархіи, градаціи съ понятіемъ нравственности.— Всякое существо, занимая соотвѣтственное себѣ мѣсто во вселенной,

имѣть соотвѣтственное назначеніе. Существо *добро* или *зло* смотря потому, отвѣчаетъ ли оно своему назначенію, или нѣтъ. Все можетъ быть добромъ на своемъ мѣстѣ, одно только не можетъ быть добромъ, потому что оно не можетъ имѣть своего мѣста, своего назначенія во вселенной, это — безпорядокъ; зло есть безпорядокъ, т. е. нарушеніе порядка гармоніи. Ограниченіе же не есть непременно нарушеніе порядка; напротивъ того, оно можетъ быть вполне въ порядкѣ вещей и потому не быть *зломъ*. Можно мыслить такое существо, которое не Богъ т. е. которое ограничено и которое нравственно т. е. доброе. Но для большей наглядности, вмѣсто того чтобы сравнивать существо ограниченное съ Богомъ т. е. съ существомъ неограниченнымъ, — сравнимъ между собою два ограниченные существа, находящіеся на различныхъ ступеняхъ іерархіи развитія. Возьмемъ ребенка и зрѣлаго человѣка. Ребенокъ въ своемъ существѣ болѣе ограниченъ, чѣмъ взрослый человѣкъ — можноли потому его назвать болѣе злымъ или менѣе добрымъ? а слѣдуя строго логикѣ пантеистической теоріи, смѣшивающей ограниченность съ нравственно злымъ, мы должны бы придти именно къ такому заключенію. Нашъ божественный учитель І. Христосъ другаго мнѣнія: онъ говоритъ про дѣтей, что ихъ есть царствіе небесное! и народное сознаніе въ этомъ случаѣ высказывается въ томъ же смыслѣ, сопоставляя дѣтство съ невинностію т. е. добромъ: дѣтскій возрастъ называется обыкновенно невиннымъ возрастомъ (мы отстраняемъ здѣсь пока вопросъ о грѣховности каждаго человѣка, вслѣдствіе грѣховности человѣческой природы вообще).

Нѣтъ, начатки только потому, что они допускаютъ развитіе, не суть зло; ребенокъ не есть зло въ сравненіи съ человѣкомъ взрослымъ, цвѣтокъ не есть зло въ сравненіи съ плодомъ. На пути развитія, прогресса, зло не въ разстояніи отъ цѣли, а въ отклоненіи въ ложную дорогу. Только не обративъ достаточнаго вниманія на это капитальное различіе и вмѣстѣ съ тѣмъ не разграничивая достаточно нравственное зло отъ того, что обыкновенно называется физическимъ зломъ, т. е. физическимъ несовершенствомъ

и соединеннымъ съ нимъ страданіемъ, философія могла впасть въ такую грубую ошибку и слить понятіе *ограниченнаго* всецѣло съ понятіемъ *зла*.

Нужно ли далѣе возражать на другое странное предположеніе, что зло необходимо для того, чтобы могла проявиться вполнѣ безграничная любовь Божія и божественное милосердіе и что оно необходимо даже для того, чтобы и въ людяхъ могла высказываться высшая степень любви.

Когда мать въ своей любви заботится о зломъ ребенкѣ, то это несомнѣнно доказываетъ величину материнской любви. Но для того чтобы проявиться, эта любовь должна была существовать уже потенциально, ибо не злоба же ребенка вызываетъ ее, а напротивъ того то удивительно, что она продолжаетъ существовать и дѣйствовать не смотря на недостойнство ребенка, т. е. что это недостойнство не уничтожаетъ, не гаситъ ея. Для другихъ, для постороннихъ дѣйствительно въ этомъ случаѣ недостойнство ребенка облегчаетъ возможность познанія величины материнской любви; но развѣ главное въ ея проявленіи для постороннихъ людей, а не въ ея существованіи вообще?—развѣ, еслибы ребенокъ былъ добрымъ ребенкомъ, эта любовь была бы менѣе сильна,—развѣ самое проявленіе этой любви было бы менѣе ощутительно въ этомъ случаѣ для самой матери и для ребенка? или не слѣдовало-ли бы желать, напротивъ того, чтобы всѣ дѣти были по возможности злы, для того чтобы материнская любовь проявлялась въ сильнѣйшей мѣрѣ! Тутъ очевидно чистѣйшій софизмъ, но этотъ софизмъ господствуетъ уже съ давнихъ поръ. Подобная софистическая аргументація проявлялась уже въ первыя времена христіанства, потому что ап. Павелъ, въ посланіи къ Римлянамъ, касается этого вопроса, не удостоивая его впрочемъ подробнаго отвѣта. Апостоль указываетъ на него только, какъ на злословіе возводимое на христіанъ.

„Ибо если вѣрность Божія, пишетъ онъ (III, 7—8), возвышается моею невѣрностію къ славѣ Божій, за что еще меня же судить, какъ грѣшника? и не дѣлать ли намъ зло, чтобы вышло доб-

ро, какъ нѣкоторые злословятъ насъ и говорятъ, будто мы такъ учимъ?“

Но остается еще одно главное возраженіе, основанное будто бы на необходимой связи между зломъ и свободою.

Вы утверждаете, говорятъ намъ сторонники ученія, отвергающаго существенное значеніе зла, что человѣкъ въ качествѣ нравственнаго существа мыслимъ только какъ существо свободное, свобода заставляетъ предполагать выборъ, а выборъ въ нравственной области можетъ быть только между добромъ и зломъ, — итакъ зло необходимо, ибо не будь зла, выборъ сталъ бы невозможнымъ, а при невозможности выбора не существовало бы и свободы, безъ которой человѣкъ потерялъ бы значеніе нравственнаго существа. Значитъ зло необходимо, а какъ нѣчто необходимое оно не есть въ сущности зло, *т. е. не есть противное тому, что должно быть.*

Понятіе свободы дѣйствительно заставляетъ предполагать возможность выбора между добромъ и зломъ, а потому и *необходимость допущенія возможности зла.* Но большая категорическая разница въ томъ: будемъ ли мы мыслить зло какъ *возможную случайность*, которую нельзя не допустить, или какъ необходимый элементъ міровой жизни, т. е. нѣчто вопедшее въ первоначальный планъ созданія и безъ чего потому міръ не могъ бы существовать. Не въ томъ дѣло, какъ велика была случайная возможность появления зла въ мірѣ, — допустимъ, что эта случайная возможность была дѣйствительно весьма велика, весь вопросъ въ томъ: могло ли добро вообще осуществиться безъ осуществленія въ мірѣ вышеозначенной случайности т. е. составляетъ ли не только возможное, а *дѣйствительное* отклоненіе свободной воли ко злу необходимое условіе добра? другими словами, составляетъ ли зло необходимый элементъ гармоніи міра, или напротивъ того нарушеніе этой гармоніи?

Поставленный такимъ образомъ, этотъ вопросъ приводитъ къ совершенно другому результату. Несомнѣнно — существованіе возможности выбора обуславливается возможностью зла т. е. худаго выбора; но съ другой стороны *дѣйствительное* уклоненіе воли

въ ложную сторону не составляетъ необходимаго условія для осуществленія добра; *свободная воля при возможности выбора могла и непосредственно склониться къ добру*. Повторяемъ: здѣсь весь вопросъ не въ большей или меньшей вѣроятности подобнаго непосредственнаго осуществленія добра въ мірѣ, а въ его метафизической допустимости. Итакъ зло, которое должно было быть мыслимо какъ *возможность*, — въ своемъ *фактическомъ существованіи* не составляетъ однако необходимаго условія добра.

Подобное различеніе можетъ на первый взглядъ показаться метафизическою тонкостью, но вдумавшись нѣсколько въ вопросъ, нельзя не видѣть, что въ этомъ различеніи вся сущность дѣла, только отсюда является возможность раціональнаго пониманія вопроса о злѣ.

Эту же мысль мы находимъ и въ христіанскомъ ученіи о причинѣ зла въ мірѣ.

Зло не есть условіе добра, оно не составляетъ необходимаго элемента гармоніи міра. Напротивъ того, міръ какъ твореніе Бога хорошъ: „и увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ весьма хорошо“, сказано въ книгѣ Бытія (II, 31). Значитъ зло не имѣло мѣста въ актѣ творенія; какъ матерія, такъ и человѣческое естество сами по себѣ не могутъ быть причиною зла; но человѣческая свободная воля внесла зло въ міръ, отклонившись, обособившись отъ воли Бога,—первоначально зло нравственное, духовное, но за нимъ послѣдовало и зло физическое, естественное, т. е. внесеніе пертурбаціи и страданія во все естество міра: „ибо знаемъ, говоритъ апостоль Павелъ (Римл. VIII, 22), что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится до нынѣ“.

Люди не составляютъ безсвязнаго и кучеваго набора индивидуумовъ, а солидарное человѣчество, какъ органическое цѣлое, проникнутое духовною связью, поэтому естественно, что грѣхъ, вошедши въ міръ, долженъ былъ передаваться отъ однихъ къ другимъ, какимъ бы то ни было путемъ, и такимъ образомъ распространиться на весь міръ.

Отсюда зло въ мірѣ не какъ отрицательный моментъ, т. е. не какъ вещь сама по себѣ, не какъ основное начало, присущее міру и потому необходимое для его гармоніи, а какъ извращеніе гармоніи, какъ послѣдствіе отклоненія свободной воли твари, т. е. какъ беспорядокъ, имѣющій, поколику онъ существуетъ, абсолютное значеніе (чего не признаютъ пантеистическіе оптимисты), но котораго могло и не существовать (чего не допускаютъ пессимисты).

Мысль о томъ, что зло могло и не существовать, т. е. что свободная воля твари могла склониться и непосредственно къ добру, освящается какъ ветхозавѣтнымъ, такъ и новозавѣтнымъ ученіемъ объ ангелахъ и добрыхъ духахъ.

Духовныя существа были созданы также одаренными свободною волею. Нѣкоторые изъ нихъ, подъ вліяніемъ чувства гордости, воспользовались своею свободою для обособленія, т. е. для отклоненія отъ воли Божіей, другія же пребыли въ единеніи съ нею, это суть добрые безгрѣшные духи. Если же изъ всего творенія, хотя одно существо могло не склониться къ злу т. е. осуществить непосредственно выборъ добра, то это служить неопровержимымъ доказательствомъ тому, что фактическое существованіе зла не составляетъ необходимаго условія добра.

Наконецъ мы имѣемъ историческій примѣръ Христа. Онъ былъ Сынъ Божій, но Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ истиннымъ человекомъ. Его святая воля, какъ такового, должна была пройти чрезъ искушеніе, но она восторжествовала надъ нимъ, непосредственно склонившись къ добру. Богочеловѣкъ и послѣ искушенія остался такимъ же, какимъ Онъ былъ до искушенія,—существомъ безгрѣшнымъ: для Его свободной воли *возможность* зла не превратилась въ *фактическое осуществленіе* зла.

Христіанское воззрѣніе на зло находится такимъ образомъ на равномъ разстояніи отъ поверхностнаго оптимизма пантеистовъ и отъ пессимизма эклектиковъ. Признавая существенное значеніе зла, оно тѣмъ самымъ отдѣляется отъ отвлеченнаго оптимизма,— но съ дру-

гой стороны узрѣвая причину зла въ актѣ самоопредѣленія свободной воли, отдѣлившейся отъ Бога, оно не соглашается и съ пессимистами, признающими зло роковымъ послѣдствіемъ ошибки неразумнаго творенія міра, результата слѣпой воли, т. е. космической необходимостію, сокрушающею человѣческую волю и человѣческую личность.

Мы уже видѣли, что ни оптимисты, ни пессимисты не могутъ логически поощрять человѣка на борьбу противъ зла, — ибо въ глазахъ однихъ зло не есть зло, а потому и не представляется особенной необходимости бороться противъ него, пессимисты же, признавая зло, но видя въ немъ роковой моментъ обусловленный самимъ основаніемъ творенія міра, не могутъ не считать тщетными всякихъ человѣческихъ усилій на борьбу противъ зла.

Только съ момента признанія причины зла въ актѣ самоопредѣленія сотвореннаго существа т. е. твари — становится понятнымъ, разумнымъ и возможнымъ стремленіе человѣческой воли къ борьбѣ противъ зла и потому только одно христіанское міровоззрѣніе можетъ ставить намъ логически подобную задачу.

Итакъ зло въ мірѣ есть послѣдствіе выбора свободной воли человѣка, — посмотримъ же теперь, въ чомъ заключаются доводы детерминистовъ отрицающихъ, человѣческую свободу.

Въ жизни два явленія какъ бы насильно навязываются нашему вниманію, какъ скоро мы начинаемъ изслѣдовать побудительныя причины нашихъ дѣйствій.

Для насъ не можетъ подлежать сомнѣнію, что всѣ наши дѣйствія совершаются постоянно подъ вліяніемъ разныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ побужденій. Посторонніе факты и происшествія, дѣйствія другихъ лицъ, наши впечатлѣнія, наше собственное воспитаніе, нашъ характеръ — все это обусловливаетъ нашъ образъ дѣйствія. Но, съ другой стороны, при здоровомъ нормальномъ состояніи нашего ума — мы столь же несомнѣнно сознаемъ вліяемость нашихъ дѣйствій, т. е. ту отвѣтственность, которую мы несемъ за нихъ, и потому включительно сознаемъ нашу свободу воли и

дѣйствія. Какими бы софизмами мы ни старались скрыть отъ себя эту несомнѣнную истину, особенно въ минуты, когда наша совѣсть упрекаетъ насъ въ дѣйствіи, которое мы не можемъ предъ собою оправдать, чувство этой отвѣтственности какъ бы насильно пробивается въ наше сознание, опрокидывая безъ труда все построение псевдоаргументаціи нашей фарисейской логики, какъ бы она ни казалась солидною. Никто не отрицаетъ существованіе совѣсти. Правда, голосъ ея можно заглушить въ себѣ, но люди относятся обыкновенно съ презрѣніемъ къ человѣку, которому удалось это. Замѣчательно, что слово „безсовѣстный“ принадлежитъ у насъ къ сильнѣйшимъ выраженіямъ порицанія.

Какъ же согласовать это понятіе отвѣтственности, вмѣняемости — неразлучное отъ нашей совѣсти — съ понятіемъ о постоянномъ вліяніи на насъ постороннихъ импульсовъ?

Объяснить это возможно только принимая свободу въ видѣ *свободы выбора*. Такъ же, какъ человѣкъ никогда не находится въ состояніи абсолютнаго покоя, абсолютной независимости отъ окружающаго его міра, точно также сознательный человѣкъ никогда не находится безусловно подъ исключительнымъ вліяніемъ одного какого либо впечатлѣнія или побужденія. Такимъ образомъ изъ многихъ скрещивающихся въ немъ побужденій человѣкъ имѣетъ возможность давать перевѣсъ одному надъ другимъ т. е. возможность выбора: наша свобода воли и дѣйствія должна быть понимаема исключительно какъ *свобода выбора*.

При каждомъ дѣйствіи, при каждомъ поступкѣ человѣкъ какъ бы становится на перепутьи двухъ дорогъ. Онъ не можетъ создать новой дороги, онъ не можетъ пролетѣть по воздуху, его свобода дѣйствія ограничена въ данный моментъ извѣстными дорогами, но онъ можетъ пойти по той или другой и въ этомъ смыслѣ мы говоримъ, что онъ можетъ избрать свой путь, хотя ему и предоставляемъ только ограниченный выборъ. И въ этомъ болѣе ограниченномъ видѣ, т. е. какъ свобода выбора, наша свобода встрѣчаетъ однако еще новыя стѣсненія въ томъ, — что самый вы-

борь обусловливается большею частію, какъ мы видѣли, разными давно прошедшими обстоятельствами: полученнымъ нами воспитаніемъ, вліяніемъ окружающей среды, наконецъ нашимъ характеромъ. Всѣ эти вліянія, которыя можно назвать вліяніемъ исторически сложившихся побужденій, дѣйствительно еще болѣе стѣсняють ту ограниченную свободу, которая намъ предоставлена въ видѣ свободы выбора между двумя путями; но они однако не уничтожаютъ ея и дѣйствіе этихъ вліяній не имѣетъ характера безусловности. Человѣкъ, получившій хорошее воспитаніе, будетъ болѣе склоненъ къ добру, человѣкъ, выросшій въ порочной средѣ, будетъ какъ бы естественно подготовленъ къ шестію по стези порока. Но развѣ мы никогда не видѣли, что изъ дурной среды выходили хорошіе люди, и наоборотъ, что люди получившіе хорошее воспитаніе предавались злу и порочной жизни? — несомнѣнно также, что всѣ дѣйствія человѣка значительно обусловливаются его характеромъ, но развѣ человѣкъ не имѣетъ нѣкотораго вліянія на образованіе своего характера, развѣ человѣкъ не воспитываетъ себя въ жизни, въ томъ или другомъ смыслѣ?

Наконецъ, если наша свобода связана въ двухъ степеняхъ т. е. во первыхъ непосредственнымъ дѣйствіемъ на насъ въ данный моментъ извѣстныхъ впечатлѣній и вторыхъ дѣйствіемъ исторически сложившихся результатовъ предшествующихъ причинъ, напр. воспитанія и характера, то съ другой стороны и самый процессъ выбора происходитъ у насъ въ двухъ степеняхъ. Мы можемъ выбирать не только непосредственно между двумя или нѣсколькими дѣйствующими на насъ, въ данный моментъ, побужденіями, но мы можемъ еще дѣлать предварительный подборъ побужденій, вліяющихъ въ пользу того или другаго образа дѣйствія, мы можемъ настраивать себя, усиливая такимъ образомъ ту или другую сторону вліянія дѣйствующихъ на насъ побужденій. Въ этомъ заключается наше обсужденіе предстоящаго дѣйствія, въ этомъ разница между разумнымъ дѣйствіемъ человѣка и стихійностью дѣйствія животныхъ.

Все вышеприведенное объясненіе далеко не исчерпываетъ однако еще вопроса о свободѣ воли, который значительно усложняется вслѣдствіе того, что постоянно приходится отъ одной причины восходить къ другой.

Дѣйствительно, возьмемъ ли мы случай прямого выбора между двумя побужденіями, возьмемъ ли мы случай настроенія т. е. предварительнаго подготовленія побужденій — въ томъ и въ другомъ случаѣ остается послѣдній актъ человѣческой воли, послѣднее рѣшеніе, которое, если только допустить свободу выбора, не можетъ быть простымъ результатомъ механическаго перевѣса вліянія тѣхъ или другихъ внутреннихъ или внѣшнихъ побужденій. Непосредственно рѣшиться сдѣлать то или другое, или въ борьбѣ съ различными побужденіями прибавлять доводы и побужденія на одну чашу вѣсовъ, чтобы она перевѣсила,—что это такое, какъ не актъ полнаго произвола личности т. е. дѣйствіе абсолютное, дѣйствіе не имѣющее повидимому причины?

Въ этомъ заключается главный, капитальный доводъ детерминизма. Принимая свободу воли человѣка, необходимо повидимому допустить *безпричинность*, а допустить начало безпричинности въ мірѣ значитъ допустить хаосъ, отсутствіе всякаго твердаго порядка и вмѣстѣ съ тѣмъ отказаться отъ науки, которая вся основана на изученіи причинъ и послѣдствій.

Посмотримъ однако, не доищемся ли мы до причины кажу-щагося безпричиннымъ.

Дѣйствіе *абсолютное*, ни отъ чего не зависящее, есть дѣйствіе *творческое*. Но откуда же у человѣка можетъ явиться эта творческая сила, заключающая въ себѣ начало абсолютное? Она можетъ очевидно исходить только отъ единого существа, которое абсолютно во всѣхъ отношеніяхъ и которое имѣетъ причину въ самомъ себѣ, т. е. отъ Бога, отъ источника всякой жизни, отъ причины всего, отъ первопричины.

Утверждать свободу воли значитъ потому утверждать творчество, значитъ принимать теизмъ.

Свободный человекъ, какъ творящее существо — или самъ Богъ или имѣеть эту силу отъ Бога, — другаго объясненія нашей свободы воли быть не можетъ.

Такимъ образомъ восходя отъ второстепенныхъ причинъ къ первостепеннымъ, мы приходимъ къ заключенію, что конечная изъ второстепенныхъ причинъ: есть творческій актъ человѣческаго духа, а первая причина, причина причинъ, лежатъ въ Богѣ; т. е. мы приходимъ къ объясненію человѣческой свободы воли безъ нарушенія общаго закона причинности, но только эту причину мы находимъ въ личности Бога, который одинъ есть самопричина, существо безусловное, „имѣющее жизнь въ самомъ себѣ“, какъ выразился объ Отцѣ Иисусъ Христосъ (Іоан. V. 26).

Выводъ, къ которому мы приходимъ, не есть ничто новое, на него указывали уже и покойный Самаринъ и І. Л. Янышевъ.

Такъ напр. Самаринъ въ своей полемикѣ съ проф. Кавелинымъ о психической свободѣ утверждаетъ, что съ понятіемъ свободы соединяется понятіе *творчества*, и приходитъ къ заключенію о невозможности отстоять свободу, какъ принадлежность личнаго и индивидуальнаго человѣческаго существованія.

Съ другой стороны І. Л. Янышевъ высказалъ на этомъ же мѣстѣ слѣдующія слова:

„Свобода въ такомъ случаѣ есть просто чудо, да оно есть, если угодно, чудо изъ чудесъ.....“

„Человѣкъ есть въ данныхъ условіяхъ самъ творецъ своего нравственнаго достоинства, своихъ качествъ—и что онъ создаетъ изъ себя, того ничто и никто, ни даже самъ Богъ безъ его содѣйствія разрушить не можетъ“. Наконецъ онъ прямо говорить по поводу свободы о самоограниченіи Божества.

Въ этихъ словахъ высказывается та же мысль,—и намъ остается только договорить ее до конца.

Если свобода человека есть самоограниченіе Бога, то это можетъ быть понимаемо только въ томъ смыслѣ, что свобода есть божественное творческое свойство, врученное человеку Богомъ. Эту твор-

ческую силу человѣкъ получилъ отъ Творца вселенной, который тѣмъ самымъ, въ своей безпредѣльной любви и премудрости, рѣшилъ ограничить свою абсолютность въ отношеніи къ человѣку, для того чтобы вручить ему *даръ божественный*, безъ котораго не могли бы существовать ни отвѣтственность, ни вмѣняемость, ни нравственность, ни высшее благо въ тваряхъ, потому что высшее благо сосредоточено въ области нравственной, — свобода человѣка это, можно сказать, тотъ духъ Божій, который Богъ вдунулъ въ человѣка при созданіи его, какъ говоритъ Св. Писаніе.

И вотъ почему вопросъ о свободѣ воли неразрывно связанъ съ вопросомъ о теизмѣ. Всѣ попытки позитивизма рѣшить вопросъ о человѣческой свободѣ внѣ вопроса о теизмѣ, т. е. оставляя послѣдній въ сторонѣ, должны непременно рушиться.

Вопросъ о свободѣ воли—вопросъ объ *абсолютномъ, безусловномъ*; какъ же можно разрѣшить его, не разрѣшивъ предварительно вопроса, существуетъ ли въ мірѣ вообще начало абсолютное, безусловное и вмѣстѣ съ тѣмъ личное, т. е. Богъ. Вотъ почему, повторяемъ, на этотъ вопросъ могутъ отвѣчать логически только одни теисты и атеисты.

Первые въ правѣ логически утверждать существованіе свободы воли у человѣка, вторые *должны* логически отрицать таковую, нетеисты, всѣ безъ исключенія, роковымъ образомъ прикованы къ *детерминизму*.

Если свобода воли оказывается съ точки зрѣнія теизма явленіемъ имѣющимъ свою причину и потому логически понятнымъ то, напротивъ того, всякое воззрѣніе, отвергающее теизмъ, должно неизбежно отрицать человѣческую свободу воли; не признавая Бога и не признавая потому творчества *вообще*, можетъ ли оно логически признавать творчество *въ частности*, какъ свободу воли въ человѣкѣ? Внѣ теизма всякая школа должна потому приходиться неминуемо логически къ самому крайнему *детерминизму*, и преобладаніе этого ученія въ наше время есть поэтому фактъ со-

вершенно естественный, необходимый, противъ котораго нельзя даже бороться внѣ области теизма. Принужденная отрицать человѣческую свободу, школа отвергающая теизмъ лишена вмѣстѣ съ тѣмъ всякой возможности найти твердую почву, на которой она могла бы обосновать нравственность, и вотъ почему всѣ подобныя школы необходимо должны въ заключеніе приходиться къ *пессимизму*, что опять говорить въ пользу строгой логической послѣдовательности мышленія Шопенгауера и Гартмана.

Итакъ, чѣмъ болѣе освѣщается вопросъ, тѣмъ болѣе выходитъ наружу естественная логическая противоположность между двумя міровоззрѣніями, которыя не могутъ имѣть между собою ничего общаго, ничего соединяющаго. Съ одной стороны: атеизмъ — детерминизмъ—пессимизмъ. Съ другой теизмъ, свобода, нравственность и потому отрицаніе пессимизма.

Различіе въ исходной точкѣ составляетъ причину діаметральной противоположности этихъ міровоззрѣній во всемъ.

Пессимистамъ обыкновенно возражаютъ, какъ мы видѣли, указаніями на то, что жизнь не такъ дурна, что она представляетъ отрадныя моменты и т. п. *Детерминистамъ*—указываютъ обыкновенно на различные признаки свободы.... Но подобнаго рода полемика въ высшей степени неосновательна и можетъ вытекать только изъ необращенія вниманія на сущность вопроса; мы должны признать, напротивъ того, что, исходя изъ ихъ точки зрѣнія, они въ своемъ заключеніи вполне правы и ни къ чему другому не могутъ придти, если только не рѣшатся на отклоненіе отъ законовъ логики.

Какое значеніе, какую цѣну, какую цѣль можетъ имѣть жизнь въ предѣлахъ одного конечнаго? Можетъ ли быть свобода тамъ, гдѣ все относительно, гдѣ нѣтъ ни безусловнаго, ни творчества? Детерминисты могутъ быть, и большею частію бываютъ, непослѣдовательны въ жизни, продолжая примѣнять начало ответственности и вмѣняемость за человѣческія дѣйствія, но это является только новымъ осужденіемъ всей ихъ системы. Повторяемъ: *атеизмъ* осуж-

день неумолимою логикою мысли не признавать ни разумной цѣли, ни значенія жизни, ни счастья, ни свободы, ни нравственности— онъ долженъ отрицать *все*, что есть въ человѣкѣ человеческого.

Позитивизмъ же (какъ *нетеизмъ* въ отличіе отъ атеизма, т. е. какъ отстраняющій просто вопросъ о Богѣ) есть непониманіе сущности вопроса. Въ области философіи позитивизмъ есть мысль, остающаяся на плоской поверхности и не могущая потому ничего выработать основательнаго.

Итакъ, возвращаясь къ свободѣ человѣка, мы повторяемъ, что она постижима только на почвѣ теизма. Установивъ это основное начало, мы можемъ объяснить теперь отношенія между свободой человѣка и вліяніемъ на него постороннихъ побужденій—слѣдующимъ образомъ:

Въ каждое дѣйствіе человѣкъ влагаетъ частицу своего я и вмѣстѣ съ тѣмъ каждое его дѣйствіе обуславливается извѣстными побужденіями какъ внѣшними, такъ и внутренними. Далѣе—каждый актъ рѣшимости человѣка является съ своей стороны опредѣляющимъ, детерминирующимъ условіемъ будущихъ его дѣйствій. Такимъ образомъ несомнѣнно, что всякое его рѣшеніе напримѣръ, въ которомъ его духовная сторона беретъ верхъ надъ матеріальной, усиливаетъ въ немъ вообще значеніе первой — и наоборотъ. Вотъ почему характеръ человѣка является въ значительной мѣрѣ результатомъ всѣхъ предшествующихъ его актовъ самоопредѣленія. Между самоопредѣляющимъ существомъ человѣка и детерминизмомъ большей части дѣйствующихъ на него побужденій—существуетъ постоянное взаимодѣйствіе.

Но все это объясненіе остается еще не полнымъ, пока мы смотримъ на человѣка какъ на совершенно отдѣльный, вполне законченный въ себѣ индивидуумъ, т. е. съ точки зрѣнія одного индивидуализма.

Понять солидарное отношеніе между самоопредѣляемостію и вліяющими побужденіями, можно только—понявъ солидарную связь всего человѣчества, какъ живаго организма.

Тѣмъ, чѣмъ человѣкъ является какъ въ физическомъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи, онъ обязанъ не только самому себѣ, не только ближайшимъ ему лицамъ, родителямъ, родственникамъ, воспитателямъ, но и всей предшествовавшей ему жизни и цивилизаціи въ мірѣ. Каждый человѣкъ есть продуктъ жизни всего человѣчества. Его жизнь обуславливается, детерминирована предшествующею жизнію всѣхъ людей; но подчиняясь этому вліянію не безусловно, влагая въ каждое свое дѣйствіе частицу своего творящаго я, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ является опредѣляющимъ, детерминирующимъ условіемъ не только *своей* будущей жизни, но и жизни всѣхъ будущихъ поколѣній.

За cadaго изъ насъ несетъ нравственную и духовную отвѣтственность все предшествующее человѣчество, равно какъ и каждый изъ насъ несетъ на себѣ долю отвѣтственности за дѣйствія всего послѣдующаго человѣчества. Каждое мое рѣшеніе, т. е. каждый выборъ, проявляющійся въ каждомъ моемъ дѣйствіи, обуславливается выборами, хотѣніемъ, дѣйствіями всѣхъ предшествующихъ людей и вмѣстѣ съ тѣмъ становится въ нѣкоторой мѣрѣ детерминирующимъ условіемъ большей или меньшей свободы выбора послѣдующихъ поколѣній.

Итакъ несомнѣнно, что *каждый человекъ безъ исключенія*, въ какое бы скромное положеніе онъ ни былъ поставленъ судьбою, является вліяющимъ на судьбу всего человѣчества, влагая постоянно частицу своего я въ общую жизнь людей. Между Цезаремъ, Наполеономъ, Колумбомъ и смиреннѣйшими изъ смертныхъ въ этомъ отношеніи разность только *количественная*; какъ лица, стоящія на вершинѣ общественной жизни, такъ и лица, стоящія на самомъ низу ея, всѣ вліяютъ, всѣ несутъ отвѣтственность въ жизни всего человѣчества, количественная же разница отвѣтственности соразмѣряется съ величиною врученныхъ каждому человѣку даровъ, какъ это рельефно выражено въ притчѣ о талантахъ.

ЧТЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ.

Отношеніе человѣка къ Богу.—Понятіе подзаконности и понятіе «чада Божія» (дѣтство).—Отношенія человѣка къ ближнимъ: братолюбіе, прощеніе, отреченіе.—Отношеніе христіанскаго начала самоотреченія къ необходимости самоохраны.

Поставляя вопросъ о цѣли жизни, мы естественнымъ путемъ были приведены къ разсмотрѣнію трехъ элементарныхъ вопросовъ о *добротѣ*, *знаніи* и *свободѣ*. Только послѣ выясненія ихъ и послѣ отстраненія всякихъ софистическихъ наносовъ, закрывающихъ отъ нашихъ взоровъ истинное пониманіе дѣла, мы можемъ теперь идти далѣе въ нашемъ изслѣдованіи.

Мы видѣли, что христіанское ученіе полагаетъ цѣль жизни въ общеніи человѣка съ Богомъ.

Но затѣмъ остается еще изслѣдовать подробнѣе, — какъ оно понимаетъ это общеніе, т. е. въ какомъ настроеніи, какъ побудительной причинѣ къ дѣятельности въ жизни, оно видитъ то совершенство, которое оно поставяетъ идеаломъ христіанину?

Всѣ наши отношенія въ жизни и всѣ наши обязанности могутъ быть подраздѣлены на двѣ главныя категоріи:

- 1) На наши отношенія къ Богу.
- 2) На наши отношенія къ людямъ.

Если мы опредѣлимъ взглядъ христіанства на эти двоякія отношенія, то мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, разъясимъ себѣ подробнѣе, — въ чемъ оно видитъ сущность общенія человѣка съ Богомъ.

1) *Отношеніе людей къ Богу*. Между тѣмъ какъ пантеизмъ учитъ, что божество приходитъ въ людяхъ къ сознанію, придавая такимъ образомъ людямъ характеръ какъ бы представителей и осуществителей божества, хотя и въ видѣ кратковременныхъ переходящихъ моментовъ онаго; между тѣмъ какъ пессимизмъ обращается къ своему божеству, къ бессознательной міровой волѣ, съ горькимъ упрекомъ, зачѣмъ она создала міръ и втянула его тѣхъ самымъ въ

омутъ неизбѣжныхъ страданій, — христіанство поставляетъ людей къ Богу въ отношенія чистой любви и сыновности. Христіанинъ долженъ видѣть въ Богѣ *Отца* и любить Его до отреченія, въ случаѣ необходимости, отъ всего даже самаго дорогаго его сердцу; если того требуетъ возложенное на него Богомъ служеніе защиты истины и правды, онъ долженъ покинуть отца и мать, брата и сестру, а тѣмъ болѣе жертвовать съ готовностію въ такомъ случаѣ всѣмъ своимъ имуществомъ.

Спрошенный, какая первая изъ всѣхъ заповѣдей, І. Христосъ отвѣтилъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всѣмъ разумніемъ твоимъ, и всею крѣпостию твоею“.

Но Спаситель не ограничился этимъ; для точнаго опредѣленія характера, который должна имѣть эта любовь, Онъ начинаетъ молитву, которую Онъ преподавалъ своимъ ученикамъ, словами: „*Отче нашъ* (Мѣ. VI, 9).

И вотъ почему св. Ап. и Ев. Іоаннъ пишетъ: „смотрите, какую любовь далъ намъ Отецъ, чтобы намъ называться и быть *дѣтьми* Божиими (I, III 1.).

Дѣйствительно отношеніе Отца къ дѣтямъ и дѣтей къ Отцу, возведенное на высшую степень полноты, можетъ служить лучшимъ прототипомъ тѣхъ отношеній, въ которыхъ христіанинъ долженъ находиться къ Богу.

Поставленный въ здоровыя семейныя условія, сынъ начинаетъ любить добро и стремиться къ нему прежде всего не на основаніи какой-либо умственной аргументаціи, а какбы инстинктивно — т. е. непосредственно. Онъ стремится къ добру, потому что онъ любитъ своего отца, въ которомъ онъ привыкъ видѣть и уважать олицетвореніе добра. Для него все, что творитъ отецъ — добро, просто потому, что это такъ дѣлаетъ отецъ и онъ прежде всего желаетъ уподобиться отцу, сдѣлаться достойнымъ его. Вопросъ о наградахъ не имѣетъ приэтомъ для него почти никакого значенія. Точно также съ другой стороны, если сынъ допустить себя до какого либо нехоро-

шаго поступка, то его будетъ мучить не столько страхъ наказанія, сколько печаль о томъ, что его поступокъ долженъ огорчить отца, что онъ дѣлаетъ его недостойнымъ отца, и наконецъ, что этотъ поступокъ поставяетъ нѣчто раздѣляющее между нимъ и отцомъ его. Не отдавая себѣ даже еще яснаго отчета въ томъ, онъ однако уже сознаетъ внутренне, что за подобный поступокъ онъ подпадаетъ неуваженію со стороны своего отца; человѣка же, котораго мы неуважаемъ или считаемъ недостойнымъ, мы не можемъ вполне любить, такъ что зло является разъединительною преградой любви.

Возведите эти отношенія, эти чувства и эти понятія на высшую, духовно-идеальную степень совершенства, и вы будете имѣть ясное понятіе о тѣхъ отношеніяхъ, въ которыхъ христіанинъ долженъ находиться къ Богу—какъ своему Отцу небесному.

Не подлежитъ сомнѣнію, что названіе Отца давалось Богу и въ другихъ религіяхъ до христіанства. Уже въ Ветхомъ Заветѣ встрѣчается названіе Отець. Мы находимъ его даже у языческихъ народовъ. Гомеръ называетъ Зевса отцомъ боговъ и людей. Не смотря на то, несомнѣнно, что христіанство впервые даровало намъ понятіе о Богѣ, какъ о Святомъ любящемъ Отцѣ, соединенное съ понятіемъ о дѣтскихъ отношеніяхъ людей къ Богу; и св. Іоаннъ Богословъ, не смотря на то, что названіе Отца уже прежде прилагалось къ Богу, былъ правъ, уваживая на любовь, которую далъ намъ Богъ,—„чтобы намъ называться и быть дѣтьми Божиими“. Христіанство первое дало людямъ вполне этическое понятіе объ ихъ отношеніяхъ къ Богу, потому что любовь есть высшая нравственность.

Въ отношеніяхъ іудеевъ къ Іеговѣ преобладаетъ болѣе чувство почтительнаго страха, чѣмъ почтительной и довѣрчивой любви. Хотя текстъ вышенаприведенной заповѣди о любви къ Богу и заимствованъ изъ ветхозавѣтной книги Второзаконія, однако мы почти нигдѣ не видимъ, чтобъ въ Ветхомъ Заветѣ отношеніе іудеевъ къ Богу представлялось какъ отношеніе довѣрчивыхъ и почтительныхъ дѣтей къ любящему отцу. Чувство страха еще сильнѣе преобла-

даетъ въ другихъ искаженныхъ религіяхъ, т. е. у язычниковъ. Въмѣстѣ съ тѣмъ у послѣднихъ, какъ напр. у грековъ, совершенно отсутствуеъ высшее понятіе святости.

Христіанство исправляетъ понятіе о грозномъ ветхозавѣтномъ Іеговѣ, представляя людямъ Бога Отцомъ святымъ и любящимъ, справедливымъ и заботящимся о нихъ, отъ котораго они имѣютъ все и которому они всѣмъ обязаны. Называя Бога отцомъ и боговъ и людей, греки имѣли въ виду преимущественно творческую силу Бога, — отъ котораго все произошло. Христіанство, называя Бога Отцомъ, выясняетъ преимущественно нравственно-любящее и промышляющее его существо относительно людей. Наконецъ христіанство не только называетъ Бога Отцомъ, но оно, и это впервые, даетъ людямъ быть *чадами* Божиими. Греки считали нѣкоторыхъ своихъ героевъ сынами божіими какъ происшедшими отъ боговъ, іудеи думали, что цари ихъ должны быть сынами Іеговы, — но одно только христіанство даетъ *всѣмъ людямъ* безъ исключенія быть въ высшемъ смыслѣ чадами Божиими. Каждый можетъ воспользоваться чрезъ Христа этимъ благодатнымъ даромъ, — вотъ почему христіанство не только требуетъ отъ людей любви къ Богу, но оно видитъ въ страхѣ прямое несовершенство, вызванное нашею грѣхостью. „Въ любви нѣтъ страха, говоритъ Ев. Іоаннъ: „боящійся несовершенъ любви“. Вотъ почему также одно только христіанство могло выяснитъ, что отличительная черта отношеній людей къ Богу и къ тому, что Богъ заповѣдалъ имъ, т. е. къ ихъ нравственнымъ обязанностямъ, должна заключаться въ *непосредственности*, составляющей главную, отличительную черту отношеній дѣтей къ отцу; христіанская непосредственность, это — крайняя противоположность ветхозавѣтной подзаконности.

Богъ, Отецъ нашъ, высшее совершенство, высшая истина высшее благо; въ единеніи съ нимъ люди стяжали бы высшее совершенство любви. Но человекъ, какъ мы уже видѣли, злоупотребивъ дарованною ему свободою, отдѣлился своею волею отъ Бога, а вслѣдствіе того онъ отдѣлился и отъ источника высшаго добра, блага и совершенства.

Вотъ почему самое его отношеніе къ *добру*, самое исполненіе имъ своихъ обязанностей не истекаетъ у естественнаго человѣка (т. е. человѣка непросвѣщеннаго благодатію божіею и не сознающаго себя чадомъ Божиимъ) непосредственно изъ глубины его естества, изъ чувства сердца, какъ прямое стремленіе его духа, сознательно слившагося съ волею Божіею, — а является чѣмъ-то принужденнымъ, исполненіемъ, подъ страхомъ наказанія, внѣшняго, предписаннаго ему закона. Это — то состояніе, которое Ап. Павелъ называетъ *подзаконностію*.

Христіанство напротивъ того стремится къ свободному любящему воссоединенію человѣческой воли съ божественною, къ тому, чтобы изъ области подзаконія перенести людей въ область *свободы, непосредственности*.

„Всякій поступаай по удостовѣренію своего ума“, говоритъ ап. Павелъ, присовокупляя — „а все что не по вѣрѣ: грѣхъ... блаженъ кто не осуждаетъ себя въ томъ, что избираетъ“ (Рим. XIV, 22. 23), или другими словами это значить:

Что стремленіе христіанина къ добру и вся дѣятельность его, поколику она направлена къ осуществленію добра въ жизни, должна вытекать непосредственно — при освященіи его божественною благодатію — изъ его внутренняго существа, какъ естественная струя изъ живаго родника его обновленной воли, а не какъ исполненіе внѣшняго закона, подъ страхомъ наказанія или въ виду ожидаемой награды. Такое настроеніе духа называется *дѣтствомъ Божиимъ*. „Всѣ водимые духомъ Божиимъ суть сыны Божіи“, говоритъ ап. Павелъ (Рим. VIII. 14).

Это основное требованіе непосредственности до того у насъ упускается изъ виду, что наше христіанство получаетъ часто преобладающе ветхозавѣтный, т. е. подзаконный характеръ. Несомнѣнно, христіанское воодушевленіе часто слабо проявляется въ людяхъ, несомнѣнно нашъ ветхій человѣкъ сохраняетъ въ насъ еще свою силу, силу вражды и грѣховности. Но, спрашивается, какой образъ дѣйствія въ такомъ положеніи дѣла слѣдуетъ считать болѣе

правильнымъ съ христіанской точки зрѣнія и въ чемъ слѣдуетъ искать преимущественно врачебнаго средства? Слѣдуетъ ли расплосать и развивать законъ т. е. запрещенія, или не слѣдуетъ ли на оборотъ, — вмѣсто того, чтобы успокоиваться на законѣ, т. е. на негативномъ началѣ, стремиться къ тому, чтобы возгрѣвать въ насъ активную вѣрующую дѣятельность т. е. праведность. Ибо въ чемъ въ сущности заключается истинное христіанское понятіе о праведности. Мы никогда не должны забывать, что каждый истинный христіанинъ т. е. христіанинъ не по названію только, но и по вѣрѣ и убѣжденію, въ нѣкоторой мѣрѣ праведникъ, при всемъ своемъ несовершенствѣ, ибо если кто хоть сколько нибудь исполненъ любящей вѣры ко Христу, тотъ исполняется, освящается, облачается и проникается праведностію самого Христа, которая и является въ немъ источникомъ всякой благодатной дѣятельности. Если же кто совершенно не затронуть этою праведностію и нисколько еще не вышелъ изъ подзаконности, то можно ли называть такого человѣка христіаниномъ? Рاسчитывать потому только на чувство подзаконности людей или на дѣйствіе въ нихъ страха предъ наказаніемъ — значитъ возвращаться въ ветхозавѣтность, значитъ отрываться отъ самаго живительнаго корня христіанскаго растенія, отъ источника всякой духовной жизни, а при такихъ условіяхъ можно ли удивляться, если подобное ветхозавѣтное христіанство приноситъ тощіе, сухіе плоды. Христіанство должно поднимать души къ верху своимъ орлинымъ полетомъ, а не добивать въ нихъ всякое высреннее чувство приниженіемъ къ праху. Оно должно воодушевлять, а не вызывать уныніе и отчаяніе. Христіанинъ сознаетъ свое недостоинство, свою грѣховность; еслибы онъ расчитывалъ только на себя, то онъ неминуемо долженъ бы былъ приходиться въ отчаяніе, но онъ надѣется не на собственныя силы, онъ надѣется на помощь сверху и это возвышаетъ его духъ до того, что все становится для него возможнымъ. Въ такомъ настроеніи, первые христіане всѣ называли другъ друга святыми, хотя они и не расчи-

тывали на собственную праведность, но они дѣйствительно сознавали себя членами святаго тѣла Христова т. е. Церкви.

Посланіе къ Коринѳянамъ ап. Павелъ начинаетъ привѣтствіемъ: „церкви Божіей находящейся въ Коринѳѣ, *освященнымъ во Христѣ Иисусѣ*, призваннымъ *святымъ* — благодать вамъ и миръ отъ Бога Отца нашего и Господа І. Христа“. Между тѣмъ изъ содержанія того же посланія мы видимъ, что члены коринѳской церкви далеко не были все праведны въ обыкновенномъ значеніи этого слова, что между ними верались даже разные грубые пороки, и что потому ихъ никакъ нельзя было считать безгрѣшными, но это не мѣшаетъ ап. Павлу называть ихъ, какъ освященныхъ во Христѣ Иисусѣ, *святыми*.

Не слѣдуетъ забывать, что Христосъ освятилъ и возродилъ мытаря Закхея не обличеніемъ, не наложеніемъ на него какихъ-либо правилъ,—а своимъ царскимъ посѣщеніемъ.

Не слѣдуетъ однимъ словомъ забывать, что если и нельзя обойтись безъ закона, главное все же не законъ, а христіанское воодушевленіе; что никакимъ правиломъ, никакимъ закономъ, никакимъ обрядомъ и главное никакимъ понужденіемъ этого воодушевленія замѣнить нельзя и что потому законъ, какъ нисшій, подчиненный, второстепенный элементъ можетъ быть допущенъ только настолько, насколько онъ не стѣсняетъ, не гаситъ христіанской восторженности. Вотъ почему, если гдѣ существуютъ условія противныя этимъ требованіямъ, подавляющія свободу совѣсти, то прежде всего слѣдуетъ стремиться къ измѣненію этихъ условій, какъ главнаго препятствія къ развитію истинной христіанской жизни и какъ источника постоянныхъ смѣшеній понятій, которыя не могутъ не приносить вреда христіанской жизни ¹⁾).

¹⁾ Изъ примѣра нашей собственной жизни мы видимъ, какое пріэтомъ происходитъ часто печальное смѣшеніе понятій.

Такъ напр. на основаніи существующихъ у насъ постановленій, въ случаѣ продолжительнаго отклоненія лица отъ приобщенія Св. Тайнъ духовное начальство можетъ обращаться къ гражданскому объ оказаніи съ его стороны законнаго содѣйствія.

Итакъ христіанство опредѣляетъ отношенія людей къ Богу, какъ отношенія дѣтей къ отцу, т. е. какъ отношенія исполненныя любящей непосредственности.

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію втораго вопроса *объ*:

Отношеніи людей къ ближнимъ.

Поелику всѣ христіане дѣти одного Отца Небеснаго, то они всѣ между собою братья. Отношенія христіанъ между собою должны быть потому отношеніями братской любви. Христіанинъ долженъ любить ближняго какъ самого себя, т. е. безгранично: „возлюби ближняго твоего какъ самого себя“ (Марк. XII, 31). Христіанинъ не долженъ никогда колебаться или какъ бы торговаться съ собою, когда онъ можетъ сдѣлать доброе, полезное или пріятное своему брату: „кто принудилъ тебя идти съ нимъ одно поприще, иди

Очевидно съ христіанской точки зрѣнія въ этомъ сочетаніи трудно понять логическую связь мысли.

Дѣйствительно—что въ крайнемъ случаѣ можетъ быть такимъ образомъ достигнуто?

Несомнѣнно только то, что понуждаемый, опасаясь гражданскаго преслѣдованія, отнесется совершенно равнодушнымъ, внѣшнимъ образомъ къ этому слутому акту, т. е. исполнить его непочтительно, *недостойно*: однимъ словомъ можетъ быть достигнуто только то, что составляетъ самую крайнюю противоположность тому требованію, которое выражено въ словахъ ап. Павла: «кто ястъ и пьетъ недостойно, тотъ ястъ и пьетъ осужденіе себѣ, не разсуждая тѣла Господня».

Спрашивается, желательно ли достиженіе подобнаго результата? Вѣроятно изъ всѣхъ христіанъ во всей Россіи ни одинъ не отвѣтитъ на этотъ вопросъ утвердительно, а между тѣмъ у многихъ остается убѣжденіе, что даже въ этомъ случаѣ необходимо сохранить постановленіе объ участіи и солѣйствіи гражданской власти.

Не есть ли это удивительное, печальное смѣшеніе понятій?

По нашему глубокому убѣженію, если когда-либо Промыслу Божію угодно будетъ привести насъ на путь отмѣны внѣшнихъ карательныхъ мѣръ во внутреннихъ духовныхъ религіозныхъ вопросахъ, тогда первымъ долгомъ, первымъ шагомъ на этомъ пути должна будетъ быть отмѣна всѣхъ принудительныхъ регламентирующихъ постановленій, касающихся св. Причастія.

Необходимо, чтобъ это драгоцѣнное сокровище христіанства,—это духовно-вещественное общеніе христіанина со Христомъ сохранило за собою характеръ свободнаго стремленія человѣческаго духа, а не превращалось въ понудительную регламентацію, во внѣшній обрядъ.

съ нимъ два“, сказалъ Спаситель (Мѡ. V, 41). «Никто не ищи своего, но пользы другаго» (1 Кор. X, 24), говоритъ ап. Павелъ.

Итакъ любовь братская, неограниченная, доходящая до *самопожертвованія* и въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже до *самоотреченія* — вотъ что христіанское ученіе поставляетъ въ обязанность людямъ по отношенію къ ближнимъ.

Сравнивая этотъ идеалъ, поставляемый предъ нашими глазами христіанствомъ, съ тѣмъ, что дѣйствительно существуетъ въ мірѣ, невольно возникаетъ цѣлый рядъ вопросовъ, которыхъ невозможно не коснуться здѣсь. Вопросы эти касаются:

а) Отношенія требуемаго христіанствомъ начала отреченія — въ необходимости самоохраны и отстаиванія въ мірѣ собственныхъ справедливыхъ интересовъ.

б) Отношенія начала самоотреченія къ юридическому началу права, — лежащему въ основаніи нашего гражданскаго общества.

в) Отношенія христіанскаго отреченія къ человѣческому достоинству.

г) Отношенія отреченія и любовнаго прощенія ко всякому справедливому гнѣву, и къ необходимости борьбы противъ зла и наконецъ

д) Отношенія отреченія и любви враговъ къ искренности.

а) Обращаясь къ разсмотрѣнію *перваго* вопроса, мы должны прежде всего замѣтить что точно такъ же, какъ въ общемъ воззрѣніи на жизнь, христіанство словами нагорной проповѣди: „будьте совершенны какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“, ставитъ предъ людьми не какую либо практически исполнѣ и немедленно достижимую цѣль, на которой человѣкъ могъ бы успокоиться, но высшій и совершеннѣйшій идеалъ, который никогда въ сей жизни не можетъ быть исполнѣ осуществленъ и потому постоянно долженъ служить намъ поощреніемъ къ дальнѣйшему развитію, къ дальнѣйшему всестороннему прогрессу — подобно лучезарной путеводящей звѣздѣ, свѣтящейся на горизонтѣ нашей жизни, точно также

во всёхъ отдѣльныхъ частныхъ вопросахъ христіанство становится на ту же идеальную точку зрѣнія.

Но съ другой стороны идеаль христіанства не есть идеаль отвлеченный, не имѣющій подъ собою реальной почвы, напротивъ того, можно сказать, что христіанство ничего не постановляетъ такого, чего по крайней мѣрѣ въ зародышѣ уже не существовало бы въ глубинѣ человѣческой души, но оно возноситъ, освящаетъ все естественно существующее. Воплощеніемъ Христа Богъ освятилъ человѣчество существующее, а не создалъ для этого какого либо новаго человѣчества; Христосъ родился отъ дѣвы, родился безгрѣшно,—но Онъ родился отъ человѣческой матери...

Требованіе безграничной любви до самоотреченія не есть требованіе отвлеченнаго совершенства, а имѣетъ корни въ дѣйствительной жизни. Даже болѣе, можно вообще сказать, что всякая истинная любовь безъ нѣкоторой доли самоотреченія не мыслима. Материнская любовь показываетъ намъ практическіе примѣры самаго полнаго самоотреченія не только въ людяхъ, но даже въ животныхъ. Точно также любовь къ отечеству заставляетъ человѣка жертвовать даже своею жизнію.

Вотъ эту-то совершенную любовь, которая уже проявляется въ жизни людей, но проявляется въ исключительныхъ случаяхъ, Христосъ обращаетъ въ общее правило и вмѣстѣ съ тѣмъ расширяетъ ее, дѣлая ее для насъ обязательною не только относительно близкихъ намъ и нашихъ доброжелателей, но и относительно нашихъ недоброжелателей (Мѡ. V, 43 — 45). «Вы слышали, что сказано: люби ближняго твоего, и ненавидь врага твоего, а Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ, и гонящихъ васъ; да будете сынами Отца вашего небеснаго»...

Лучшее средство возбуждать любовь въ другихъ,—оказывать имъ любовь и милосердіе; прощая врагу, вы можете обратить его въ брата. Но разумѣется такой результатъ не всегда будетъ до-

стигнуть, часто подобный образъ дѣйствія будетъ порождать для васъ только новыя страданія, переносите ихъ однако терпѣливо, въ виду могущей быть пользы, во имя Христа Спасителя, который подалъ намъ примѣръ, пострадавъ на крестѣ за всѣхъ насъ.

Вотъ христіанское правило объ отношеніи христіанина къ ближнимъ во всей его полнотѣ.

Несомнѣнно, что еслибы это правило исполнялось всѣми, то интересы всѣхъ были бы болѣе ограждены и благосостояніе всѣхъ находилось бы на высшей ступени, чѣмъ это есть въ настоящее время.

Но является тутъ вопросъ: въ виду несоблюденія этого правила другими—не приведетъ ли исполненіе его только нѣкоторыми и именно лучшими людьми къ большому торжеству насилія и зла, если именно лучшіе люди не будутъ поставлять отпора насилію? Замѣтимъ прежде всего, что заповѣдь гласитъ: „любите враговъ *вашихъ*“,—и не распространяется на враговъ другихъ т. е. общества, а тѣмъ болѣе на враговъ истины и добра, — по этой стороны вопроса мы коснемся далѣе.

Обращаясь къ практическимъ послѣдствіямъ соблюденія этого повелѣнія, мы увидимъ, что они не только не будутъ заключаться, какъ бы можно было предполагать на первый взглядъ, въ вѣщемъ торжествѣ зла, а напротивъ того въ торжествѣ добра, ибо христіанское отреченіе, т. е. воодушевленное самозабвеніе, это сила всемогущая, всетворящая, предъ которою преклоняется все, которая торжествуетъ даже надъ грубымъ насиліемъ.

Исторія и примѣры ежедневной жизни показываютъ намъ, что ничто великое, ничто выходящее изъ ряда обыкновенныхъ дѣйствій не совершается безъ того, чтобы человѣкъ не вышелъ изъ своей самостности т. е. безъ самозабвенія. Чувство самостности есть необходимый элементъ жизни, на немъ основана самоохрана, но это элементъ или дѣятель писшаго разряда, онъ необходимъ для ежедневныхъ мелкихъ отправленій жизни, но все великое творится только въ моменты, когда чувство самостности подавляется

въ насъ вдохновеніемъ высшей любви, высшей идеи; однимъ словомъ когда въ воодушевленной восторженности вы забываете о самомъ себѣ.

Предъ вами человѣкъ погибающій въ волнахъ рѣки или въ пожарѣ: человѣческая любовь можетъ воодушевить васъ при видѣ опасности ближняго до того, что забывая о самомъ себѣ вы броситесь въ огонь или въ воду, чтобы спасти погибающаго. Если же ваше сочувствіе въ этотъ моментъ не возвысится до воодушевленія т. е. до того, что вы забудете о самомъ себѣ, если вы будете размышлять о томъ, что вы сами можете потонуть или сгорѣть,— то вы никогда не рѣшитесь броситься ему на помощь.

Повторяемъ: все великое, все культурно-историческое въ жизни народовъ создано силою отреченія, т. е. восторженнаго воодушевленія къ общему благу своего народа или всего человѣчества— и къ высшему общему интересу, истинѣ, до забытія своихъ собственныхъ интересовъ, до самопожертвованія въ томъ или другомъ видѣ. Почти всѣ великія идеи водворялись въ обществѣ мученичествомъ т. е. самоотреченіемъ. Родоначальники этихъ идей, съ рѣдкими исключеніями, не достигали ни величія, ни благосостоянія земнаго, — а подвергались преслѣдованію, униженію или крайней мѣрѣ оскорбительному равнодушію со стороны непонимавшей ихъ толпы. Но сѣмя, брошенное ими, росло могущественно. Сила идеи и любви несравненно могущественнѣе всякой физической силы.

Можно сказать, что всѣ, страдавшіе за истину и за любовь къ человѣчеству, шли по пути преднамѣченному имъ Іисусомъ Христомъ, который собственнымъ примѣромъ, примѣромъ своихъ крестныхъ страданій и своей смерти, показалъ всемогущую силу отреченія, совершеннаго во имя любви, свободы и истины.

Успѣхи, окончательное торжество самого христіанства лучше всего свидѣтельствуютъ о всемогущей и побѣдоносной силѣ отреченія.

Въ теченіи цѣлыхъ трехъ вѣковъ христіане подвергались го-

неніямъ, насиліямъ и мученіямъ, котѣрымъ не найдется другаго примѣра въ исторіи и которыя должны были бы повидимому совершенно сокрушить ихъ, а между тѣмъ число ихъ постоянно растеть. Какая же тому причина? Что могло въ первыхъ христіанахъ, принадлежавшихъ къ нисшимъ слоямъ общества, такъ могущественно дѣйствовать на язычниковъ, что они изъ преслѣдователей становятся сами въ рядъ преслѣдуемыхъ? Несомнѣнно, это было зрѣлище того необычайнаго смиренія и самоотреченія, соединеннаго съ высшимъ геройскимъ мужествомъ, — которое они видѣли въ христіанахъ. Язычниковъ не могло не поражать, что тѣже христіане, которые терпѣливо переносили всякія обиды, никогда не воздавая зломъ за зло, выказывали удивительное, геройское мужество, когда имъ приходилось встрѣчать смерть и мученія за свою вѣру. Не менѣе должно было удивлять язычниковъ, что христіане платили добромъ своимъ мучителямъ и гонителямъ, проявляя и при этомъ нерѣдко столь же удивительное мужество и самоотверженіе *).

Вотъ то зрѣлище, которое такъ могущественно дѣйствовало на язычниковъ, которое могущественнѣе всякой проповѣди содѣйствовало распространенію христіанства. Сила, побѣдившая языческій міръ, была сила христіанскаго самоотреченія, воодушевленнаго любовію и истиною...

Мы поставили вопросъ: какъ согласовать начало христіанскаго самоотреченія съ необходимостію отстаиванія собственныхъ справедливыхъ интересовъ? Но дѣло въ томъ, что отъ насъ именно требуется забвеніе своихъ собственныхъ интересовъ, когда это необходимо для пользы ближняго. Для того, чтобы творить великое, а христіанство требуетъ отъ насъ великаго, необходимо именно не

*) Въ городѣ напр. появлялась чума, самыя близкіе родственники оставляли своихъ больныхъ, покидая ихъ на произволъ горькой судьбы, изъ боязни заразиться сами страшною болѣзнію. Но христіане — и одни только христіане остаются въ городѣ и неустрашимо ухаживаютъ не только за своими больными, но даже за язычниками, принося имъ помощь, стараясь облегчить ихъ участь, утѣшая ихъ, присутствуя при ихъ смерти, заботясь о ихъ погребеніи.

только становиться выше мелкихъ жизненныхъ интересовъ, но и быть готовымъ жертвовать собою. Имѣя въ виду только высшее благо, надо быть способнымъ отречься отъ всего и забыть себя. Христіанская любовь есть именно крайняя противоположность эгоизму. Не въ томъ вопросъ, какъ согласовать свои справедливые интересы съ христіанскимъ отреченіемъ, а вся задача въ томъ, чтобы жертвовать ими христіанской цѣли жизни; жертва — которая неминуемо должна повести къ вѣчному торжеству добра въ мірѣ.

ЧТЕНІЕ ПЯТОЕ.

Отношеніе христіанскаго начала самоотреченія къ праву, къ человѣческому достоинству, къ необходимости борьбы противъ зла, къ искренности. Общій очеркъ всего предшествующаго.

б) *Отношеніе къ праву.* Но какъ слѣдуетъ понимать христіанское ученіе по отношенію къ тому *праву*, которое вездѣ легло въ основаніе гражданскаго общества? Не становится ли идея любовнаго отреченія въ противорѣчіе съ идеєю права?

Нѣтъ, оно не находится съ нимъ въ противорѣчій, ибо оно становится выше его.

Вопросъ о правовыхъ отношеніяхъ есть вопросъ о положеніи среднемъ между стихійнымъ варварствомъ и высшимъ духовнымъ идеаломъ. Это нѣкотораго рода компромиссъ между двумя крайностями т. е. между почти животнымъ эгоизмомъ дикаря и высшимъ любовнымъ отреченіемъ христіанина.

Въ первоначальномъ самомъ грубомъ, варварскомъ состояніи общества, человѣкъ дѣйствуетъ почти только инстинктивно, подъ вліяніемъ своихъ непосредственныхъ, стихійныхъ побужденій. А такъ какъ первое побужденіе есть инстинкъ чувства самосохраненія, — то вполнѣ поглощаемый этимъ чувствомъ, онъ не признаетъ еще ни правъ другихъ лицъ, ни своихъ обязанностей къ другимъ. Господствуетъ только одно *право сильного*, ошибочно называемое *пра-*

вомъ, потому что насиліе не можетъ быть правомъ, — т. е. полнѣйшій произволь, наталкивающійся на таковой же чужой произволь и нѣсколько смягчаемый только понятіями, вытекающими изъ семейныхъ связей и отношеній.

При дальнѣйшемъ развитіи общества и когда это развитіе начинаетъ становиться на сознательно разумныя начала, изъ самаго инстинкта самосохраненія вытекаетъ понятіе *права*.

Человѣкъ начинаетъ сознавать, что такъ какъ надъ всякимъ сильнымъ есть еще сильнѣйшій, то право сильного т. е. произволь никого въ сущности не ограждаетъ. Тогда общество естественно приступаетъ къ опредѣленію правъ каждаго изъ своихъ членовъ. *Право* становится общимъ достояніемъ всѣхъ членовъ общества т. е. дѣйствительно *правомъ*.

Вмѣстѣ съ тѣмъ и отдѣльные люди начинаютъ сознавать, что права *одного* могутъ существовать и сохраняться только при существованіи и сохраненіи правъ *другаго*, и что потому, только уважая права другихъ, человѣкъ можетъ достигнуть уваженія собственныхъ правъ со стороны другихъ. Уважая права другихъ, мы получаемъ право отстаивать собственные права, въ тѣхъ случаяхъ когда ихъ нарушаютъ другіе, и можемъ при этомъ рассчитывать на помощь со стороны общества—т. е. на гражданскую охрану.

Наконецъ понятіе нравственности становится на еще высшую ступень, извлекая изъ вышеизложеннаго положенія формулу: уважая права другихъ, человѣкъ самъ себя уважаетъ.

Несомнѣнно, что эту практически нравственную категорію идей можно бы развивать еще далѣе, — но христіанское ученіе, совершенно оставляетъ эту почву въ сторонѣ и переходитъ непосредственно въ высшую сферу понятій, поставляя *любовь* основнымъ закономъ человѣческихъ отношеній,—а любовь, какъ мы видѣли, тождественна съ *отреченіемъ*.

Очевидно, что съ абсолютной точки зрѣнія возлѣ начала любви не остается мѣста началу права, которое составляетъ низшій подчиненный элементъ въ духовной жизни.

То, что происходитъ въ семейныхъ отношеніяхъ, можетъ опять послужить намъ разъяснительнымъ примѣромъ.

Извѣстно, что существуетъ такъ называемое семейное право, регулирующее личныя и имущественныя отношенія между членами семейства; не смотря на то однако, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда жизнь проявляется въ полномъ, нестѣсненномъ, здоровомъ развитіи, семейное право не находитъ ни мѣста, ни случая примѣненія, потому что члены семейства въ своихъ отношеніяхъ другъ съ другомъ руководятся не внѣшнимъ юридическимъ правомъ, а высшимъ началомъ любви. Только тамъ, гдѣ это начало ослабѣваетъ и потому проявляется не вполне, гдѣ теченіе семейной жизни несовершенно,—вступаетъ въ дѣйствіе нисшій элементъ—*право*.

Вотъ то идеальное положеніе, которое Христосъ ставитъ задачею всѣмъ и каждому. Тамъ, гдѣ господствуетъ любовь, не можетъ быть рѣчи о правѣ, огражденномъ закономъ и внѣшними мѣрами охраны,—тамъ, гдѣ каждый готовъ жертвовать собою для другихъ, нечего говорить о правѣ отдѣльныхъ личностей, потому что добровольно, непосредственно дается и достигается взаимно гораздо болѣе этого сухаго, узкаго внѣшняго права. Когда вамъ предлагается добровольно миллионъ, можетъ ли быть рѣчи о вашемъ правѣ на одинъ рубль?

Святой тайновидецъ, описывая въ Апокалипсисѣ представшее ему видѣніе града Божія, говоритъ:

(XXI, 22, 23, 25) „Храма же я не видѣлъ въ немъ; ибо Господь Богъ Вседержитель храмъ его и Агнецъ.

„И городъ не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для освѣщенія своего; ибо слава Божія освѣтила его и свѣтильникъ его Агнецъ.

Врата его не будутъ запираются днемъ, а ночи тамъ не будетъ“.

Несомнѣнно, что въ томъ же Новомъ Іерусалимѣ, въ которомъ врата не будутъ запираются, св. тайновидецъ не видѣлъ ни судовъ, ни полицейскихъ управленій.

Всеобщее господство любви должно гораздо болѣе и совершеннѣе ограждать законныя права отдѣльныхъ лицъ, чѣмъ господствующее юридическое право; ибо исполнѣ, вездѣ и всегда охранять нарушаемыя права очень трудно, между тѣмъ какъ при господствѣ любви самое нарушение ихъ становится невозможнымъ, ибо любовь включаетъ какъ *minimum*: абсолютную обязанность уважать права или точнѣе правду другихъ. Вопросъ же о правѣ можетъ возникнуть потому только при столкновеніи правъ и интересовъ т. е. въ тѣхъ случаяхъ, когда самостность беретъ верхъ надъ любовію.

Справедливость этого теоретически дедуктивнаго развитія, подтверждается исторією первыхъ вѣковъ христіанства. Въ средѣ первыхъ христіанъ вопросу о правѣ не могло быть мѣста, потому что, какъ сказано въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ, „все вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее. И продавали имѣнія и всякую собственность и раздѣляли всемъ, смотря по нуждѣ каждаго и хваля Бога и находясь въ любви“. Но уже нѣсколько времени спустя, вмѣстѣ съ ослабленіемъ любви возникаетъ необходимость правовыхъ отношеній въ обществѣ. Ап. Павелъ пишетъ Коринѣянамъ: „а вы, когда имѣете житейскія тяжбы, поставяете своими судьями ничего не значущихъ въ церкви. Къ стыду вашему говорю, неужели нѣтъ между вами ни одного разумнаго, который могъ бы разсудить между братьями своими. Но братъ съ братомъ судится и притомъ предъ невѣрными. И то уже весьма унижительно для васъ, что вы имѣете тяжбы между собою. Для чего бы вамъ лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вамъ лучше не терпѣть лишенія?“

Итакъ Апостоль говоритъ, что хотя бы слѣдовало совершенно не спорить, но уже если существуетъ у васъ оскудѣніе любви и необходимость прибѣгать къ суду, то судитесь по крайней мѣрѣ церковью т. е. своимъ христіанскимъ обществомъ, а не прибѣгайте къ суду язычниковъ.

Вотъ слѣдъ перваго возникновенія судебно-правовыхъ отно-

шеній въ христіанскомъ обществѣ — какъ послѣдствіе оскудѣнія любви.

Итакъ, между тѣмъ какъ юридическое право, даже въ самомъ высшемъ своемъ развитіи, основано преимущественно на началѣ *самостности*, хотя и въ справедливыхъ и необходимыхъ его предѣлахъ, какъ самоохраняющаго и самосозидающаго начала, — христіанскій законъ жизни основанъ на *любви* т. е. на заведеніи самостности. Съ христіанской точки зрѣнія можно поэтому смотрѣть на узаконенное (юридическое) право, служащее мѣриломъ отношеній между людьми, только какъ на нѣчто нисшее, менѣе совершенное, и необходимое только для предотвращенія бѣльшаго зла. Оно необходимо, — употребляя изрѣченія Св. Писанія, „по причинѣ жестокосердія сердець“, т. е. въ виду того, что въ этой жизни идеальное христіанское начало не осуществляется вполнѣ среди насъ; любовь немощна и вслѣдствіе ея ослабленія является необходимость формальнаго юридическаго права въ обществѣ, ограждаемаго внѣшними охранительными и понудительными мѣрами. Юридическое законное право необходимо въ той мѣрѣ, въ какой не дѣйствуетъ любовь, но оно теряетъ всякое значеніе вездѣ и всегда съ того момента, какъ проявляется любовь. Наше молодое право усвоило себѣ это воззрѣніе, поставивъ попытку примиренія въ началѣ каждаго міроваго судебнаго дѣлопроизводства. Въ этомъ выражается почтительное преклоненіе формальнаго права предъ внутреннею правдою.

Мы видимъ такимъ образомъ, что общество какъ таковое, которое не есть еще Новый Іерусалимъ, не можетъ лишиться своихъ членовъ *охраны* ихъ права, и поэтому должно формулировать, т. е. опредѣлить внѣшнимъ образомъ эти права, но каждый отдѣльный членъ общества, какъ христіанинъ, можетъ въ томъ, что касается его личности, принять руководствомъ для себя въ жизни не нисшее начало права, а высшее начало любви. „Для чего бы намъ лучше“, — примѣняя слова ап. Павла, — „не оставаться обиженными? для чего бы намъ лучше не терпѣть ли-

шенія?“ Однимъ словомъ точно такъ, какъ для живаго члена семьи семейное право остается мертвою буквою, такъ и для живаго христіанина, насколько вопросъ касается только его личныхъ интересовъ, формальное право должно бы быть также мертвою буквою.

в) *Какъ согласовать затѣмъ отреченіе съ человѣческимъ достоинствомъ?*

Повидимому отреченіе, заходящее за извѣстные предѣлы, можетъ превратиться въ недостойное униженіе; вотъ почему нерѣдко христіанскому ученію самоотреченія противопоставляютъ теорію о человѣческомъ достоинствѣ, какъ несомнѣстную съ нимъ. Для большей наглядности укажемъ прямо на самую послѣднюю крайность отреченія т. е. на требованіе, выраженное въ словахъ Спасителя: „не противься злему, но кто ударить тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую“.

Какая возможность согласовать это требованіе съ достоинствомъ человѣка?

Прежде разъясненія этого несомнѣнно труднаго вопроса слѣдуетъ припомнить слова Апостола: „Онъ далъ намъ способность быть служителями Новаго Завѣта, не буквы, но духа: потому что буква убиваетъ, а духъ животворитъ“ (1 Коринѣ. III, 5).

На изрѣченія Спасителя, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда Его ученіе облекается въ фактическіе примѣры и указанія, слѣдуетъ взирать какъ на изложеніе извѣстнаго начала, выраженнаго въ реальной осязательной формѣ, а не какъ на практическое указаніе, которому слѣдовало бы всегда слѣпо слѣдовать, не соображаясь съ тѣмъ: соотвѣтствуютъ ли они, по своему внутреннему смыслу, обстоятельствамъ даннаго случая, внѣшнимъ образомъ подходящимъ на примѣръ, данный Спасителемъ. Когда мы станемъ разсматривать далѣе вопросъ о томъ, какъ согласовать понятіе отреченія съ необходимостію заявленія протеста противъ всякаго зла, мы увидимъ, что самъ Іисусъ Христосъ указываетъ въ другомъ мѣстѣ на обязательность подобнаго протеста, а не воспроиз-

водить простаго требованія безусловной терпимости. Христіанство тѣмъ и отличается отъ іудейства, что оно не представляетъ готоваго кодекса практическихъ указаній: какъ слѣдуетъ дѣйствовать въ каждомъ данномъ случаѣ, а преподаетъ только основныя начала истины и нравственности, которыя должны служить руководящею нитью всей дѣятельности въ жизни человѣка.

Ап. Павелъ называетъ христіанское ученіе ученіемъ свободы, потому что всѣ дѣйствія христіанина должны истекать изъ внутренняго самоопредѣленія его духа, проникнутаго лучами христіанской истины и согрѣтаго пламенемъ христіанской любви.

Словами: „обрати къ нему и другую“ Спаситель выражаетъ вообще, что христіанское отреченіе не должно имѣть границъ, такъ что подчиненіе даже тому, что съ обыкновенной человѣческой точки зрѣнія можетъ считаться самымъ послѣднимъ униженіемъ, съ христіанской точки зрѣнія, въ извѣстныхъ случаяхъ, можетъ быть не только оправдываемо, но даже требуемо.

Обращаясь къ настоящему вопросу не слѣпо, не буквально — какъ это обыкновенно дѣлаютъ возражатели противъ христіанскихъ началъ,—но вникая глубже въ вопросъ, обращаясь къ нему критически и становясь вмѣстѣ съ тѣмъ на ту возвышенную точку зрѣнія, съ которой необходимо смотрѣть на глубину мудрости, заключающейся въ христіанскомъ ученіи,—мы увидимъ, что, возбуждаемое обычно, житейскою мудростію недоумѣніе разъясняется на основаніи общаго всѣми признаваемаго правила, что высшее начало должно всегда примировать, преобладать надъ нисшимъ.

На насъ лежитъ, на примѣръ, несомнѣнная обязанность заботиться объ охраненіи нашей жизни и нашего здоровья, не могутъ быть моменты, какъ мы уже указывали выше, когда другая высшая точка зрѣнія, можетъ требовать отъ насъ совершенно противоположнаго т. е. чтобы мы были готовы жертвовать нашею жизнію.

Подобно же тому на насъ лежитъ несомнѣнная обязанность охранять даже внѣшнее, формальное наше достоинство; но могутъ быть случаи, когда, во имя высшихъ требованій, мы должны быть

готовы приносить въ жертву *не дѣйствительное* наше достоинство, а то внѣшнее проявленіе онаго, въ которомъ люди ошибочно привыкли видѣть сущность достоинства, — перенося терпѣливо такія нападки и оскорбленія, которыя считаются обыкновенно влекущими за собою униженіе достоинства человѣка.

Мы только что употребили выраженіе: „*не дѣйствительное наше достоинство*“, потому что, — и это главное, чего при разсмотрѣніи настоящаго вопроса никакъ не слѣдуетъ терять изъ виду, — *достоинство* человѣка зависитъ вполне отъ его собственнаго образа дѣйствія, отъ его собственнаго нравственнаго настроенія и отъ его внутреннихъ качествъ, такъ что ничто, приходящее извнѣ, не можетъ нарушить въ немъ человѣческаго достоинства, если онъ только самъ сохранить свое внутреннее достоинство.

Терпѣливое перенесеніе такого оскорбленія, которое считается унижающимъ достоинство человѣка, — люди склонны приписывать обыкновенно трусости или какимъ либо другимъ низкимъ побужденіямъ, справедливо заслуживающимъ презрѣнія, — потому что спокойное перенесеніе обиженнымъ подобнаго оскорбленія во имя какого либо высшаго начала, заставляло бы предполагать въ человѣкѣ такую силу характера и такую глубину убѣжденія, какихъ отъ обыкновенныхъ людей, въ обыкновенныхъ обстоятельствахъ жизни трудно ожидать. Но когда люди убѣждаются, что это дѣйствительно была жертва, принесенная во имя высшаго начала, тогда ихъ презрѣніе мгновенно превращается въ почтительное преклоненіе предъ нравственною высотой подобной личности.

Если же одно и то же явленіе можетъ вызывать и высшее презрѣніе и высшее почтительное удивленіе только потому, какому внутреннему побужденію оно приписывается, то очевидно, что одно внѣшнее дѣйствіе само по себѣ еще не можетъ затронуть достоинство человѣка.

Для большаго подтвержденія нашей мысли возьмемъ какой нибудь примѣръ изъ жизни.

Предположите, что въ военное время офицеръ получаетъ се-

кретное порученіе передать извѣстное приказаніе отдаленному корпусу арміи. Отъ своевременнаго исполненія порученія зависить судьба всей арміи, побѣда или пораженіе, гибель или спасеніе десятковъ тысячъ людей. Въ промежутокъ времени между полученіемъ порученія и исполненіемъ его, онъ случайно подвергается кровному оскорбленію. Въ виду лежащей на немъ высокой отвѣтственности, онъ рѣшается пожертвовать собою и перенести терпѣливо оскорбленіе. Посторонніе свидѣтели факта, не зная причины его воздержанія, вѣроятно отвратятся отъ него съ презрѣніемъ, — но тѣже люди, узнавъ въ послѣдствіи причину его отреченія, преклонятся предъ нимъ въ почтеніи, какъ предъ мученикомъ идеи Долга.

Наконецъ послѣднее доказательство тому, что подобное возрѣніе на человѣческое достоинство не заключаетъ въ себѣ ничего противоестественнаго, мы находимъ въ томъ обстоятельстве, что законность подобнаго отреченія признавалась всегда, даже и въ дохристіанское время, но только какъ нѣчто чрезмѣрное. Достаточно припомнить извѣстную исторію, которую вы вѣроятно всѣ читали въ юности, приведенную въ той или другой дѣтской христоматіи какъ примѣръ высокой гражданской доблести, о Фемистоклѣ, спокойно отвѣтившемъ человѣку, который ударилъ его въ спорѣ о необходимыхъ мѣропріятіяхъ по поводу предстоявшей битвы съ персами: „бей меня, но слушай“. Такимъ образомъ мы видимъ, что даже въ настоящемъ случаѣ Спаситель не возлагаетъ на людей чего либо новаго, совершенно недоступнаго имъ, но только дѣлаетъ обязательнымъ для всѣхъ то, что прежде считалось дѣйствіемъ сверхмѣрнымъ, вызывающимъ удивленіе и доступнымъ только личностямъ исключительнымъ.

Люди, сознавая и внѣ христіанства, что въ жизни иногда простые житейскіе интересы приходятъ въ столкновеніе съ высшими интересами, полагали, что въ большей части случаевъ обыкновенныя личности будутъ жертвовать послѣдними первыми, но что бывають иногда исключительныя личности, готовые приносить въ

жертву первые послѣднимъ, и предъ этимъ личностями люди преклонялись съ почтеніемъ. Христосъ же говоритъ: будьте всѣ исключительными личностями, всѣ святыми, будьте всѣ готовы жертвовать высшимъ интересомъ высшему.

Итакъ если достоинство человѣка не можетъ быть затронуто безъ его участія т. е. безъ его вины никакими внѣшними независающими отъ него дѣйствіями, если жертва высшимъ началомъ высшему не только не унижаетъ, но напротивъ того возвышаетъ внутреннее достоинство человѣка,—то и христіанское отреченіе никогда не можетъ придти въ столкновение съ истиннымъ достоинствомъ человѣка.

г) Приступимъ теперь къ разсмотрѣнію другаго важнаго вопроса: *какъ согласовать отреченіе съ необходимостію протеста противъ зла?* Спаситель сказалъ не противься злему—какъ же послѣ того стоять противъ зла?

Въ каждой личной обидѣ, въ каждомъ злѣ, причиненномъ другому, заключается нарушеніе справедливости и любви т. е. элементъ безнравственный, заслуживающій порицанія и осужденія. Какъ же христіанинъ долженъ отнестись къ дѣлу въ такомъ случаѣ? и если онъ обязанъ протестовать противъ зла, то какъ согласовать необходимость протеста съ требованіемъ: не противься злему?

Самъ Спаситель указываетъ намъ на это въ другомъ мѣстѣ Евангелія.

Въ XVIII-й главѣ Евангелія отъ Матвея Иисусъ Христосъ, бѣсѣдуя съ *своими учениками* о царствѣ небесномъ на землѣ, т. е. о царствѣ Христовомъ или обществѣ христіанъ, преподаль слѣдующее (15—17):

„Если же согрѣшитъ противъ тебя братъ твой, пойдѣ и обличи его между тобою и имъ однимъ: если послушаетъ тебя, то пріобрѣлъ ты брата твоего.

„Если же не послушаетъ, возьми съ собою еще одного или двухъ, дабы устами двухъ или трехъ свидѣтелей подтвердилось всякое слово“.

„Если же не послушаетъ ихъ, скажи церкви; а если и церкви не послушаетъ, то да будетъ онъ тебѣ, какъ язычникъ и мытарь“.

Въ этихъ словахъ заключается самое полное указаніе, какъ слѣдуетъ согласовать любовное отреченіе съ требованіемъ справедливости т. е. правды и съ протестомъ противъ зла.

Когда братъ твой согрѣшитъ противъ тебя т. е. несомнѣнно нарушитъ твое право и внутреннюю правду, что ты долженъ сдѣлать тогда?— „пойди и обличи его“. Въ этомъ дѣйствіи соединяется любовное отреченіе съ протестомъ противъ несправедливости. Не слѣдуй естественному чувству, не воздавай ему зломъ за зло, но съ другой стороны не оставляй и зла безъ протеста; забудь о себѣ и подумай о немъ, постарайся обратить его на путь добра, то есть отплатить ему высшимъ благомъ за то зло, которое онъ тебѣ причинилъ. Дѣйствительно, что въ этомъ обличеніи должно преобладать? Не столько желаніе охраны собственнаго интереса, сколько желаніе сдѣлать добро обидчику и послужить правдѣ; это видно изъ послѣднихъ словъ: если послушаетъ или, какъ сказано у Луки, если покается (XVII, 3) „то ты приобрѣлъ брата“. Если твой поступокъ любовнаго отреченія будетъ имѣть удовлетворительный результатъ, то твоя награда будетъ заключаться не въ томъ, что ты получилъ удовлетвореніе, а въ томъ, что ты *приобрѣлъ брата*. Но очевидно эта цѣль любви можетъ быть достигнута только на пути справедливости, т. е. если онъ послушаетъ тебя и покается, т. е. сознаетъ сдѣланное зло и выразитъ въ немъ сожалѣніе, тогда, какъ само собою разумѣется, ты долженъ и простить ему. Итакъ—воздаяніе добромъ за зло, покаяніе, прощеніе, *приобрѣтеніе брата* т. е. самое полное сочетаніе любви и справедливости.

Но эта цѣль можетъ и не быть достигнута, онъ не послушаетъ тебя, не покается,—тогда обличи его при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ; тутъ является уже посредничество, ибо ты могъ ошибиться, то, что ты могъ признать согрѣшеніемъ противъ тебя, могло и не быть таковымъ; — если тебѣ не удастся подобру убѣдить твоего противника въ томъ, что онъ неправъ, то ты не можешь

быть далѣе судьбою въ собственномъ дѣлѣ. Когда-же свидѣтели подтвердятъ его вину, онъ можетъ послушать ихъ и покаяться; если же не покается, то ты всеже не долженъ оставлять своего протеста противъ неправды и несправедливости: тогда скажи церкви, — т. е. принеси дѣло предъ судъ общества; а если обидчикъ и тутъ откажется покаяться и останется закоренѣлымъ въ своемъ грѣхѣ, то такой человѣкъ подлежитъ изверженію изъ общества — „да будетъ онъ тебѣ какъ грѣшникъ и мытарь“. Христіанинъ не сознающій своего грѣха, когда все общество его въ томъ обличаетъ, и не кающійся въ немъ, очевидно не имѣетъ въ себѣ ничего того, что дѣлаетъ изъ человѣка христіанина, и потому, какъ недостойный, какъ неправильно носящій это названіе, долженъ быть изверженъ изъ христіанскаго общества, которое не можетъ оставаться равнодушнымъ къ поруганію основныхъ своихъ началъ.

Вотъ полная картина сочетанія любовнаго отреченія, справедливости и протеста и борьбы противъ зла въ обществѣ, къ которой ничего не остается ни прибавить, ни убавить, потому что она выражаетъ начало во всей его практической полнотѣ.

Намъ остается только пояснить еще причину кажущагося разнорѣчія между этимъ мѣстомъ Евангелія и словами нагорной проповѣди.

Говоря слова: „не противься злему“, Христосъ указываетъ очевидно только на одинъ нравственный моментъ своего ученія т. е. на отреченіе; почему же Онъ не указываетъ тутъ же и другаго момента, момента справедливости и момента недопущенія безъ протеста нарушенія правды, который находится въ самой тѣсной связи съ первымъ моментомъ?

Для пониманія этого нужно имѣть въ виду, въ какое время и передъ кѣмъ было произнесено каждое изъ этихъ наставленій.

Нагорная проповѣдь была произнесена І. Христомъ въ самомъ началѣ своего святаго служенія, — это были первыя сѣмена того ученія, которое съ каждымъ дальнѣйшимъ Его словомъ и дѣломъ должно было все болѣе и болѣе разъясняться предъ Его учени-

ками. Она была произнесена въ то время, когда устройство царства Христова на землѣ едва еще только началось. Затѣмъ она была про изнесена предъ народомъ, т. е. предъ толпою случайныхъ слушателей, въ числѣ которыхъ могли быть и іудеи, и язычники и самаряне.

Весьма естественно потому, что въ самомъ началѣ своего учительскаго поприща. Христосъ начинаетъ съ проведенія однихъ *общихъ линій христіанской нравственности*, съ преподанія однихъ общихъ началъ, — вотъ почему Онъ говоритъ только еще вообще о *любовномъ отреченіи*, не входя пока ни въ какія частности вопроса. Затѣмъ самый характеръ слушателей Его въ то время не допускалъ еще возможности дальнѣйшаго развитія вопроса. О судѣ, правдѣ можетъ быть рѣчь только послѣ того, какъ чело вѣкъ вышелъ изъ перваго варварскаго одиночнаго состоянія — и образовалъ общество. До тѣхъ поръ, пока нѣтъ общества, не можетъ быть и рѣчи про общественную правду и про общественный удѣ. Народъ, къ которому говорилъ Христосъ въ нагорной проповѣди, уже давно вышелъ изъ того варварскаго состоянія, на которое мы указываемъ, — но въ нѣкоторомъ отношеніи. — касательно вопроса общественной правды и суда, — члены его могли находиться между собою еще въ состояніи совершенно подобномъ варварскому. Іудей, самарянинъ, язычникъ — каждый имѣлъ свое общество, но во взаимныхъ отношеніяхъ у нихъ не существовало еще общесвязующихъ, общественныхъ началъ. Іудей могъ прибѣгать къ римскому суду, но только по принужденію, т. е. съ внутреннимъ протестомъ. Общепризнаннаго начала права, правды, справедливости между ними еще не существовало; при такихъ условіяхъ возможно ли было взаимное обличеніе, покаяніе, общественный судъ?

При такихъ условіяхъ и въ такой средѣ очевидно можно было указывать только на спицу въ глазахъ брата и на бревно въ собственныхъ глазахъ, т. е. на пагубную склонность людей всегда видѣть чужую вину, не сознавая своей собственной, — и преподавать имъ лишь въ общемъ смыслѣ начала противоположныя эгоизму, т. е. начала прощенія, самоотреченія и воздаянія добромъ за зло.

Тамъ, гдѣ не можетъ быть суда *внутренне* признаннаго, тамъ на насиліе можно отвѣчать только насиліемъ же или самоотреченіемъ. А такъ какъ насиліе всегда есть зло, то остается только указывать на отреченіе.

И вотъ почему въ первомъ случаѣ, т. е. произнося слова: „не противься злomu“, Спаситель подъ словомъ *зло* имѣеть очевидно въ виду только стихійно-физическую сторону зла, а не нравственную, ибо нравственная сторона возможна только при сознаниі нравственныхъ условій жизни; личности же, принадлежавшія различнымъ народамъ, въ до-христіанское время еще не признавали между собою въ сущности никакой общественной связи и потому не считали себя обязанными регулировать свои взаимныя отношенія какими-либо нравственными началами, они еще не признавали себя братьями и видѣли другъ въ другѣ *чуждыхъ*.

Вторая же рѣчь, приведенная въ XVIII главѣ евангелія Матѳея, была произнесена въ совершенно другое время и предъ другими слушателями.

Она была произнесена уже почти въ срединѣ трехлѣтняго періода святаго служенія Христова; ей предшествовало, какъ видно изъ X главы, посланіе двѣнадцати учениковъ на проповѣдь о томъ, „что приблизилось царство небесное“. Христосъ тогда уже положилъ первыя основанія устройства своего царства на землѣ, т. е. христіанскаго общества; ибо въ этомъ мѣстѣ говорится о церкви („скажи церкви“), и говоритъ Онъ не предъ народомъ, не предъ случайной толпой слушателей, а предъ своими учениками (ибо въ началѣ XVIII главы сказано: „въ то время ученики приступили къ Іисусу“), т. е. передъ тѣми лицами, изъ которыхъ слагались первые камни христіанскаго общества и которыя очевидно должны были знать, что такое церковь.

Въ членахъ одного общества, и столь высокаго общества какъ Христова церковь, чувство правды и справедливости должно было находиться въ полномъ и ясномъ сознаниі, тутъ уже можно было

преподать тѣ указанія, которыя очевидно въ первомъ случаѣ были бы еще не на мѣстѣ и вѣроятно не были бы поняты.

Итакъ зло, проявляющееся даже въ личной обидѣ, не должно быть оставляемо безъ протеста, но этотъ протестъ не долженъ быть вызываемъ желаніемъ получить личное удовлетвореніе или желаніемъ отмщенія, а желаніемъ возратить своего противника къ добру, т. е. заплатить ему высшимъ добромъ за зло, и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворить внутренней правдѣ.

Нужно ли послѣ того доказывать необходимость борьбы со зломъ вообще, т. е. и въ тѣхъ случаяхъ, когда оно проявляется не затрагивая васъ непосредственно, хотя подобная борьба со зломъ и должна васъ поставить несомнѣнно въ непріязненные отношенія къ нѣкоторымъ людямъ и можетъ имѣть для васъ самыя неблагопріятныя послѣдствія. I. Христосъ сказавшій „миръ Мой даю вамъ“, ибо высочайшая нравственность христіанства совпадаетъ въ нѣкоторой степени съ высшею житейскою мудростію, такъ какъ пребывая въ мирѣ и любви съ людьми, мы уже въ этой жизни достигаемъ наиболѣе возможной степени духовнаго т. е. истиннаго благополучія, — Онъ же сказалъ: „не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю. Я пришелъ не миръ принести, но мечъ“ (Мѣ. X, 34); и это не противорѣчіе, а только другая сторона вопроса.

д) Окончательно у насъ остается еще одинъ вопросъ. Христіанское ученіе требуетъ прежде всего искренности, а *можно ли любить врага искренно?*

Это повидимому не такъ трудно въ тѣхъ не рѣдкихъ случаяхъ, когда вы сохраняете уваженіе къ вашему врагу. Стеченіе обстоятельствъ, постороннее вліяніе, наконецъ даже собственная вина могутъ поставить людей въ непріязненное отношеніе другъ къ другу, хотя ни одинъ не можетъ упрекнуть другаго ни въ абсолютной несправедливости, ни въ какомъ либо низкомъ, заслуживающемъ неуваженія поступкѣ, — въ такихъ отношеніяхъ еще можно понять, что вмѣсто ненависти къ врагу можетъ быть даже чувство доброже-

лательности. Но когда вы поставлены во враждебныя отношенія къ чело́вѣку, потому что вы принуждены осуждать его противозаконныя или противонравственныя поступки, т. е. когда вы даже не можете уважать вашего врага, то какъ вы можете любить его?

Какъ бы глубоко чело́вѣкъ ни палъ нравственно, какъ бы онъ ни унижился въ вашемъ мнѣнїи своими поступками, вы все же еще можете видѣть въ немъ члена чело́вѣчества, личность ода-ренную чело́вѣческою душою. Поэтому, даже къ такому чело́вѣку у васъ можетъ высказываться нѣкоторое общее чувство любви, не какъ къ порочному индивидууму, а какъ къ члену великаго чело-вѣческаго семейства, и эта любовь будетъ выражаться у васъ *ex* *состраданїи* къ нему. Въ семействѣ братъ можетъ осуждать и порицать преступнаго и безнравственнаго брата, но все же никогда не забудетъ, что это его братъ; въ глубинѣ души у него всегда останется еще нѣкоторая доля любви къ несчастному, которая и будетъ преимущественно выражаться въ состраданїи. Вы можете ощущать негодованїе, презрѣнїе къ его поступкамъ, но его, какъ чело́вѣка, вы будете не ненавидѣть, а будете сожалѣть о немъ. Если бы вы могли сдѣлать ему высшее добро, еслибы вы могли открыть ему глаза относительно того зла, которое онъ творитъ, еслибы вы могли обратить его на путь истины, вызвать въ немъ сознанїе его преступности и реакцію раскаянїя, то вы съ радостїю бы это сдѣлали,—а развѣ это не любовь къ чело́вѣку? Ненависть и месть напротивъ того предписывали бы вамъ не желать его исправленїя, скорѣе содѣйствовать тому, чтобы онъ по-грязъ совѣмъ во злѣ, т. е. совершенно пропалъ. А между тѣмъ подобное отношенїе ко врагу не только христіанинъ, но даже есте-ственный невозрожденный чело́вѣкъ признаетъ худымъ и безнрав-ственнымъ. Такимъ образомъ искренняя любовь ко врагу возмож-на. Въ искреннемъ состраданїи и желанїи ему высшаго добра т. е. исцѣленїя отъ зла и порока: выражается ваша обще-чело́вѣческая любовь даже къ худому чело́вѣку, которая можетъ существовать совмѣстно съ осужденїемъ и преслѣдованїемъ въ немъ самаго зла.

Мы не могли имѣть претензіи совершенно исчерпать этотъ обширный и многосложный вопросъ, но мы надѣемся, что намъ удалось нѣсколько раскрыть его сущность. Мы видѣли, что кажущееся противоположнымъ сливается въ естественную гармонию, мы видѣли, что можно любить врага и вмѣстѣ съ тѣмъ соединять это чувство съ отвращеніемъ ко злу и явнымъ нескрытымъ осужденіемъ и преслѣдованіемъ преступныхъ и безнравственныхъ дѣйствій.

Прежде чѣмъ идти далѣе, окинемъ еще быстрымъ взоромъ пройденную дорогу.

Самый главный, самый капитальный вопросъ, возникающій предъ каждымъ мыслящимъ человѣкомъ въ его жизни, есть вопросъ о цѣли жизни.

Въ предѣлахъ одного конечнаго этотъ вопросъ не разрѣшимъ.

Чтобы понять цѣль жизни, нужно понятіе вѣчности.

Христіанство, давъ намъ славную увѣренность въ вѣчной жизни, одно только и въ состояніи объяснить намъ цѣль жизни.

Оно ставитъ эту цѣль на высоту, недостижимую ни для какой другой религіи, и ни для какого философскаго ученія.

Эта цѣль—уподобленіе Богу и единеніе съ Нимъ—включаетъ требованіе непрерывнаго прогресса къ добру и совершенству.

Разлагая въ частности задачу человѣческой жизни на два главные отдѣла обязанностей, на отношенія человѣка къ Богу и на отношенія его къ ближнимъ, христіанство опредѣляетъ эти отношенія и эти обязанности, какъ отношенія и обязанности между дѣтьми и отцомъ съ одной стороны, и между братьями съ другой, освящая и вознося такимъ образомъ естественныя семейныя отношенія, существующія между людьми. Наконецъ и то и другое сосредоточивается въ понятіи: *любовь*, которая, по словамъ ап. Павла, *больше всего*, и въ нераздѣльномъ отъ понятія любви—понятіи любовнаго самозабвенія и самоотреченія.

Ө. Тернеръ.

(Окончаніе будетъ).



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Академия состоит из следующих подразделений: академия, семинария, подготовительное отделение семинарии, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки